

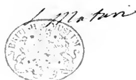
SOLUZIONE

DEL

PROBLEMA FONDAMENTALE

DELLA

FILOSOFIA



SOLUZIONE

DEL

PROBLEMA FONDAMENTALE

DELLA

FILOSOFIA

PER

SEBASTIANO MATURI

K

NAPOLI
STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1869



PREFAZIONE

La materia del presente lavoro è la *Teorica della conoscenza*, la quale per noi è il preliminare indispensabile della filosofia; dappoichè non è possibile incominciare a filosofare, qualora non si sa se la filosofia stessa è possibile, e come, e quando è possibile.

Disgraziatamente, questa preliminare ricerca sulla possibilità e condizioni della cognizione filosofica è oggi tra noi assolutamente negletta, e ciascuno si crede nel dritto di entrare defilato nello augusto tempio della scienza, senza nè anche darsi la pena di picchiare la porta: tale e tanta è la familiarità che i nostri sedicenti filosofi credono di avere colla verità, quasi per un loro particolare privilegio. Il fatto è però, che la verità dimora altissima, come ben disse il Bruno, dove tutti rimirano, e pochi veggono; quindi è chiaro, che senza di una teorica precedente, la quale abbia la forza di elevare la nostra intelligenza a quest'altissima dimora della verità, se ci è dato di arrivarci, la filosofia non è possibile.

Egli è troppo deplorevole il vedere come tra noi non si sa fare altro, che partire immediatamente ora dallo intuito dell'*Ente possibile*, ora dall'intuito dell'*Ente creante*, ora non so da quali altri presupposti, e non si sospetta neppure menomamente se sia, o non sia lecito il mettersi in viaggio così presto, e con tanta comodità.

Per la qual cosa io son di credere, che fintantochè non si sarà compresa tra noi l'assoluta necessità di questa parte iniziativa della filosofia, le condizioni filosofiche del nostro paese saran sempre le stesse; giacchè se non si arriva a vedere, che vi ha davvero un punto di vista superiore, e dal quale solamente è possibile apprendere la verità delle cose, si continuerà eternamente a star come trincerati ora in questo, ora in quell'altro campo di opinioni filosofiche, e quindi non si farà che riprodurre sempre da capo le medesime dottrine, e seguir sempre le vecchie abitudini del pensiero. Ed è naturale; dappoichè quando lo spirito non si trova elevato a quel determinato orizonte dal quale soltanto ci è dato guardare in faccia la verità e investigarne il contenuto, quello che si può fare è esporre, tutto al più, in una forma in certo modo scientifica, e più o meno rigorosa le proprie vedute, ma non si può giammai salire un pò più su della cerchia delle proprie rappresentazioni.

Impertanto, anche in mezzo a tutta questa miseria, che regna nella maggior parte delle nostre scuole, io porto fiducia che, mercè le fatiche di pochi ma robusti pensatori, i quali si travagliano con ingegno potentissimo allo incremento della scienza e al rinnovamento del vero pensiero italiano, le sorti di questi studî saranno tra noi a breve andare ben altre. Ed è questa fiducia nei più nobili destini della mia patria, e nella dottrina di quei pochi che in siffatto genere di studî l'onorano, quella che mi ha fatto consacrare con tutte le forze del mio debole ingegno alle severe elucubrazioni della filosofia; e voglio augurarmi che, potendo continuare, mi sarà dato un giorno di rendere anch'io qualche servizio al mio paese, giovandolo, secondo le mie forze, in quella parte che forma la vera grandezza, e la più alta gloria di una nazione.

Ora, giovane qual sono, dò alla luce questo primo frutto dei miei studî, senza qualsiasi pretensione. Tuttavia spero, che i sinceri amatori del paese e della scienza, considerando quell'amore passionato per la verità da cui esso è ispirato, vorranno accoglierlo favorevolmente, e darmi così conforto a continuare con maggior lena.

Napoli, marzo, 1869.

INTRODUZIONE

CAPITOLO I.

PROBLEMA, E SUE SOLUZIONI IN GENERALE.

§ 1.

Posizione del problema.

> « On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l' esprit. L' essence cachée de l' univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité. Devant lui l'univers doit se révéler et déployer les richesses et les profondeurs de sa nature ».
>
> HÉGEL; *Discours prononcé le 22 octobre 1818, à l'ouverture de son cours, à Berlin.*
>
> V. VÉRA; *Logique de Hégel*, tom. I. pag. 169.

Egli è un fatto da non potersi mettere in dubbio, che lo spirito umano aspira potentemente alla verità, e che la verità cui esso aspira non è questo o quel grado, questa o quella forma del vero assoluto, ma è il vero assoluto medesimo in tutta la sua essenza, e in tutta la sua pienezza. Questa profonda aspirazione dello spirito è appunto quella che crea la filosofia, mediante la quale essa fa tutti i suoi sforzi, onde conseguire

quell'oggetto a cui tende incessantemente, come a sua ultima meta.

Ma la filosofia non può mai darsi il vanto di aver conseguito l'oggetto proprio di quest'aspirazione, qualora essa non sia nel caso di presentare quella verità che afferma di avere ottenuta, in tale una forma dello spirito, in cui questo possa trovare l'assoluta certezza della medesima. Quantunque volte la verità assoluta, a cui si dice di essere arrivati, non è tale che se ne possa avere un'assoluta certezza, potrà ben darsi che essa sia tale davvero, ma noi non avremo mai il dritto di sostenerla come tale. Da ciò s' intende, che se la filosofia può soddisfare quell'aspirazione di cui è parola, essa non può soddisfarla altrimenti, se non adempiendo non pure la esigenza della verità assoluta, ma adempiendo eziandio un' altra esigenza, quale è appunto quella della certezza assoluta; dappoichè noi non possiamo mai sostenere di avere asseguita l'assoluta verità, quante volte non abbiamo di essa un'assoluta certezza.

Ma se la filosofia non può sostenere di avere asseguita l' assoluta verità, qualora non ha veramente di essa un' assoluta certezza, essa dall' altra parte non può mai esser certa di essere arrivata ad una verità qualsiasi, qualora non sia penetrata nell' intimo midollo della medesima, e non l' abbia compresa nella sua vera ed assoluta essenza. Tutto ciò vuol dire, che se la verità assoluta non è possibile senza la certezza assoluta, dall' altra parte la certezza assoluta non è possibile senza la verità assoluta.

Ora, se ciò è vero, come è verissimo, ei può cominciarsi ad intendere fin da adesso tanto l'errore del dommatismo, quanto quello dello scetticismo.

Il dommatismo, in effetti, esige la verità, ma poca cura si prende della certezza, come se la verità senza la certezza possa realmente dirsi verità. Il dommatico dice: ciò che penso è vero, l'oggetto del mio pensiero è il vero, è l'assoluto (1). E se voi gli dite: ma ciò non basta, giacchè fa mestieri, che questo vero assoluto si dichiari dinanzi allo spirito, e si mostri così nella sua vera forma, ei non sa fare altro che ricorrere alla semplice coscienza, senza accorgersi che la semplice coscienza non può affatto presentare quella forma di certezza che la filosofia richiede. Dal che si può intendere agevolmente, che il dommatico, non elevandosi a tale una forma del conoscere, in cui lo spirito possegga l'assoluta certezza, si deve trovare di gran lunga lontano da quella verità che egli si crede di toccare proprio colle mani, dappoichè, come abbiamo visto, e vedremo meglio in appresso, la verità non è possibile fuori dell'assoluta certezza (2).

(1) Il Gioberti, p. e., dice spesso così: concetto = cosa; pensare = essere; quel che penso è vero, è reale; la dialettica del pensare è la dialettica dell'essere. — E perchè? — Perchè l'Idea, il Vero, la vera realtà è presente al mio intuito, e questo è tale quale lo fa l'Idea. — Ma come l'intuito sa tutto ciò, e come può saperlo, se esso non è l'Idea stessa che intuisce sè stessa? Se l'intuito non è la stessa Idea come intuito di sè, come mai può esser certo di essere il vero intuito dell'Idea?

(2) Il dommatismo qui considerato non è il volgare, ma il filosofico. Il dommatismo volgare accetta estrinsecamente la verità. Esso non la cerca nel pensiero, e mediante il pensiero; e però manca assolutamente di spirito filosofico. Come tale, non merita nessuna considerazione.

Lo scetticismo, al contrario, esige la certezza, ma poichè questa per lui non riguarda l' assoluto delle cose, ma soltanto la loro esistenza fenomenica, così è chiaro, che questa certezza non può esser quella cui aspira lo spirito filosofico, e nella quale solamente egli può essere appagato. La vera certezza non è possibile senza l'assoluta verità; onde è che se si nega la verità assoluta, se si dice che lo spirito non può asseguire l'assoluto di nessuna cosa, non si può esser certi nè anche di quella verità relativa, di cui lo scettico si contenta, e oltre la quale egli afferma non potersi andare. Di qui si scorge facilmente, che lo scettico disconoscendo la verità assoluta, non può star fermo in quella certezza che egli crede assoluta; in quella guisa medesima che il dommatico, mettendo in non cale la certezza assoluta, si rende impossibile il conseguimento del vero assoluto. Tutto ciò importa, che la verità del dommatico, non essendo *assoluta certezza*, non è certezza nè verità; e che la certezza dello scettico, non essendo *assoluta verità*, non è verità, nè certezza. Imperocchè là ove non è l'assoluta certezza non è possibile affermare l' assoluta verità; come là ove non è l' assoluta verità non è possibile possedere l'assoluta certezza.

Ora, se la verità assoluta non è possibile senza la certezza assoluta, e se la certezza assoluta non è possibile senza la verità assoluta, ciò vuol dire, che queste due esigenze della filosofia non sono, in fondo, che una sola e medesima esigenza, e questa esigenza è quella appunto del conoscere assoluto; dappoichè

solo nel conoscere assoluto si ha nel tempo stesso la verità assoluta e la certezza assoluta.

Questa pretensione della filosofia di essere cognizione assoluta è così inerente nella natura della medesima, che non è possibile concepirla senza di essa, come non è possibile concepir l'uomo senza la ragione. Il che, come è chiaro, nasce dall' oggetto stesso della filosofia; imperocchè se questo è la verità, l'essenza, l' assoluto delle cose, è manifesto, che senza una cognizione assoluta, la quale si addentri negli intimi principii costitutivi delle cose stesse, la filosofia non è possibile. Quindi è, che tutti quei filosofi che si fanno a negare il conoscere assoluto, con ciò non fanno altro che la critica più semplice ed ingenua della propria filosofia. Così, per cagion d'esempio, qualora il Gioberti si fa beffa del conoscere assoluto dell' Hegel, che cosa fa egli? Certo, non fa altro che dire implicitamente, che la sua filosofia non è conoscere assoluto. Dunque, si potrebbe rispondere, non è quel conoscere a cui lo spirito aspira colla filosofia.

Il conoscere umano, dice il nostro filosofo, non è che soltanto approssimativo. Ma lo sa egli davvero? lo sa, cioè, perchè davvero è disceso nell'*essenza* dell' umano conoscere? Se lo sa *così*, ha certamente il dritto di sostenere la sua dottrina, ma se lo sa *così*, il suo conoscere è già assoluto, e però non può avere il dritto di contrastarlo. È vero che il conoscere *meramente umano* (naturale) è più o meno approssimativo e non altro, ma è forse il conoscere *meramente umano* quello che ravvisa la maggiore o minore approssima-

zione di sè stesso al vero assoluto? Il conoscere *meramente umano* non può essere nel grado di giudicare della sua maggiore o minore approssimazione al vero assoluto, perchè, a fare ciò, si ha mestieri del vero assoluto, in cui consiste la misura del conoscere medesimo. Senza il conoscere assoluto adunque, non si ha dritto a dire, che il conoscere umano è semplicemente approssimativo (1).

Da tutto ciò si vede evidentemente, che quella che sembra essere una pretensione particolare della filosofia hegeliana, è una vera pretensione della filosofia in generale. E per verità, una filosofia la quale insegnasse che l'oggetto suo non è l'essenza, o l'assoluto, direbbe con ciò, come bene osserva il Vera, che essa

(1) Gioberti sostiene, che il conoscere umano si avvicina sempre più all'assoluto, ma che tuttavia non può mai raggiungerlo, perchè per raggiungerlo davvero, dovrebbe immedesimarsi con lui; il che, secondo la sua dottrina, sarebbe un assurdo. Ebbene sia pure così, ma quello che non si capisce è cosa sia un avvicinarsi all'assoluto, senza mai poterlo raggiungere. Avvicinarsi ad una meta, e non poterla raggiunger mai, non è forse la più massicciaua contraddizione? Se io mi avvicino senza poter mai arrivare, non posso dire che realmente mi avvicino; io sono sempre alla stessa distanza, sono sempre lì, mi resta, in somma, sempre la stessa via a percorrere. Bisognerebbe adunque capire una volta, che o si progredisce, ed allora si deve potere arrivare, o non si può arrivar mai, ed allora si deve dire, che il progresso è una illusione, una parola senza senso, una contraddizione. Noto qui un altro equivoco del Gioberti, che in sostanza poi, torna allo stesso. Egli dice: lo spirito è *potenzialmente* infinito, ma tuttavia non può mai diventar tale *attualmente*. — Ma, Dio buono! se lo spirito non può mai diventare *attualmente* infinito, perchè dire poi ch'esso è tale *potenzialmente?* Aver la *potenza* d'infinitarsi, e non *potersi* infinitar mai, non son forse termini contraddittori? Dire *potenza* quell'.. che non può mai *attuare* ciò di cui si dice *potenza*, è, senza fallo, abusare troppo stranamente e dei concetti e delle parole.

non è affatto filosofia; dappoichè l'essenza o l'assoluto delle cose è appunto la verità delle medesime. Egli è vero, che la maggior parte dei filosofi non ammettono il conoscere assoluto, ma è vero altresì che fin lo stesso scettico, il quale si dichiara più apertamente sopra di ciò, sostiene il suo scetticismo colla stessa pretensione della filosofia in generale; anzi, dico di più, lo scettico è forse il più ostinato di tutti nel credere assoluta la sua dottrina. Il che importa che tutti quei filosofi i quali negano il conoscere assoluto, e tuttavia, perchè filosofi, credono alla loro filosofia, non hanno mica coscienza di quel che dicono, e di quel che pretendono. Essi pronunziano come vere ed assolute le loro sentenza, ma non si accorgono che questa è una pretensione del conoscere assoluto, e solo legittima nel conoscere assoluto. La filosofia hegeliana, adunque, è l'unica filosofia che abbia coscienza del fatto suo, appunto perchè è l'unica filosofia che abbia coscienza dello spirito filosofico in generale. La filosofia può esser vera o falsa, secondochè la sua esigenza è da lei soddisfatta, ovvero no; ma, vera o falsa che sia, quello di cui essa non può far senza per sussistere, è appunto questa pretensione del conoscere assoluto.

Da tutto ciò discende, che la vera filosofia è possibile, o impossibile, secondochè è possibile, o impossibile il conoscere assoluto.

Ora è possibile il conoscere assoluto?

Ecco il problema che noi ci proponiamo di risolvere.

§ 2.

Unica soluzione possibile

Questo problema, a primo aspetto, sembra poter ricevere una duplice soluzione. In effetti si potrebbe dire così: « la soluzione di questo problema non richiede altro, certamente, se non lo studio del processo che lo spirito impiega nello acquisto della conoscenza. Ora, studiando questo processo, si può trovare o che esso importa la possibilità, o la impossibilità della cognizione assoluta. Così, per cagion d'esempio, Emmanuele Kant studiò la natura di questo processo, e trovò che lo spirito nel conoscere non fa altro che applicare certe forme suggettive all'oggetto dell'esperienza, e così, mediante questa applicazione, esso si forma tutto il corredo dei suoi concetti; nè vi ha cosa per lo spirito la quale non fosse il risultato di questa applicazione. Laonde, stando a Kant, l'oggetto della conoscenza non è altro che il mero fenomeno, in quanto è vestito di alcune forme proprie dello spirito, e non già l'oggetto stesso secondochè è in sè. Da ciò s'intende, che se questa davvero fosse la natura dello spirito nel conoscere, la conseguenza necessaria dovrebbe essere che la verità non sia fatta per lui, e che però la cognizione assoluta debba reputarsi un assurdo (1). Questa però non è che la dottrina di un filosofo,

(1) Stando al rigore della dottrina kantiana, bisognerebbe anzi dire, che tutto quello che si conosce, appunto perchè si conosce, non può essere la

e potrebbe darsi che Kant non abbia studiato bene il processo formativo della conoscenza. Il certo è però che qualora questo studio si facesse bene davvero, il risultato di esso potrebbe essere o per l'affermativa, o per la negativa, o pel sì, o pel no ». E pure sia che questo studio si faccia bene, sia che si faccia male, qualora si vuole essere logico davvero, il risultato di esso non può essere che unico e solo, e non si può riuscire che soltanto all'affermativa, soltanto al sì. O non si riesce a nulla, o se si riesce a qualche cosa, questo non può essere altro che il sì. O il sì, ovvero nè il sì, nè il no; ecco tutto. Ora questo si tratta di vedere.

Qui il problema è questo: può lo spirito conoscere l'essenza, o l'assoluto delle cose? Per risolvere questo problema non è affatto sufficiente il sapere quale sia il processo dello spirito nello acquisto della conoscenza, ma invece fa di mestieri profondarsi nella più riposta essenza dello spirito stesso per vedere se in questa essenza si trova la possibilità, ovvero la impossibilità della cognizione assoluta. Potrebbe darsi in effetti che oltre del processo naturale del conoscere e di qualunque altro processo seguito finora, vi sia qualche processo più alto, e mediante il quale sia possibile conoscere davvero l'assoluta verità. Ora la possibilità, o impossibilità di questo processo più alto

verità; dappoichè se l'*in sè* delle cose è assolutamente un X dinanzi alla conoscenza, è naturale che tutto quello che si conosce, tutto quello che non è X, non può essere l'*in sè* delle cose, ma semplicemente un *nostro concetto*. Tutto quello che si conosce adunque, appunto perchè si conosce, deve esser falso.

non può essere affermata immediatamente, e come dire *a priori*, ma solo mediante la cognizione della essenza stessa dello spirito. Se questa non si ha, non si può nulla pronunziare, perchè fin quando non si conosce la essenza dello spirito, non si può dire se esso possa o non possa conoscere l' assoluto delle cose. Ora, se per risolvere questo problema si tratta di dover conoscere la essenza dello spirito, è naturale che qualora lo spirito ha conosciuto sè stesso nella sua essenza, non può mettere più in dubbio la possibilità della cognizione assoluta. La quistione adunque si riduce a questo, che o lo spirito arriva a conoscere sè stesso, ed allora non può non affermare la possibilità della cognizione assoluta, o non ci arriva, ed allora non può nè affermarla, nè negarla. O eterno problema, adunque, senza mai soluzione, o soluzione affermativa: la soluzione negativa non è possibile. E poichè anche la soluzione affermativa non può aversi, come abbiamo visto, che solo mediante il conoscere assoluto, così è chiaro, che l'unica soluzione possibile del problema che ci occupa non è altra che quella dell'idealismo assoluto, è la soluzione hegeliana.

Perchè intanto ciò si vegga anche più chiaramente, esaminerò per sommi tratti le principali ragioni così della soluzione dommatica, come della scettica, le quali sono nella storia della filosofia come lo Scilla ed il Cariddi in cui è andato sempre a rompere il pensiero filosofico, fino a che non è pervenuto alla vera coscienza di sè medesimo.

§ 3.

Soluzione dommatica.

Da quanto precede credo apparisca ad evidenza, che l'unica via che ci può menare alla soluzione che cerchiamo sia, per così dire, la via di fatto; giacchè solo il conoscere assoluto può provare la realtà del conoscere assoluto, solo la verità può provare la verità. Il che importa, che se lo spirito non si trasforma esso stesso nella verità assoluta, come l' Atteone della favola che si trasforma nella bramata preda, il problema della filosofia non può che rimanere un semplice problema, e quindi la filosofia non si può in tal caso considerare che come una semplice aspirazione della umana intelligenza.

I dommatici intanto non la pensano così, giacchè mentre essi da una parte non ammettono la possibilità di tale trasformazione, sostengono poi dall'altra la realtà della filosofia, come quella che credono sufficientemente provata dal fatto stesso della conoscenza. Ebbene vediamo se è così.

Questi filosofi dicono: « è un fatto incontrastabile che noi conosciamo, giacchè questo fatto è tale, che la stessa negazione di esso non fa che confermarlo. Ora se questo fatto è incontrastabile, essi soggiungono, è incontrastabile altresì la conoscenza della verità. E per fermo, cosa mai significa conoscere, e a quale con-

dizione il conoscere è possibile? Certamente, conoscere, e non conoscere la verità è una contradizione, perchè importa conoscere e non conoscere nel tempo stesso. Conoscere è conoscere la verità. Ma il conoscere non si può negare; dunque non si può negare la conoscenza della verità ». Se queste argomentazioni fossero giuste, il problema da noi elevato sulla possibilità del vero conoscere sarebbe un problema ridicolo, perchè noi cercheremmo la possibilità di una cosa che già possediamo, e, quello che è più, ci serviremmo di un fatto per cercare la possibilità del fatto medesimo. Ma come può esser ridicolo un problema che ha formato sempre la sostanza di tutte le indagini filosofiche, e che spesso ha fruttato come dire la disperazione ai più grandi pensatori? Il vero è, quando si va a vedere, che qui il ridicolo non appartiene al problema, ma sì bene a quelle ragioni colle quali si è preteso, di eliminarlo. E, per verità, noi certamente non neghiamo il *fatto* della conoscenza, anzi è da questo appunto che pigliamo le mosse per la ricerca del conoscere assoluto, perchè questo fatto è l'unica cosa di cui lo spirito non ancora pervenuto all'orizzonte della scienza possa esser sicuro. Ma che cosa dice questo fatto? questo fatto è forse il conoscere assoluto? Il dommatismo dice: conoscere è conoscere la verità. — Verissimo; ma il *fatto* del conoscere è forse *il* conoscere? Ecco lo sbaglio. Il fatto del conoscere non è l' idea del conoscere, cioè il conoscere come vero conoscere, ma solo il conoscere come questo determinato, finito conoscere. Ora quello che non

si può mettere in dubbio è il fatto del conoscere, è, in altri termini, il nostro conóscere, questo conoscere finito secondochè si trova nella nostra coscienza come *puramente nostra*, ma del conoscere come *vero* conoscere, come conoscere adeguato all'idea del conoscere, come conoscere assoluto, insomma, chi ci assicura, e chi può assicurarci? Qui sta il punto della questione, punto non visto affatto dai dommatici, e che non può esser risoluto altrimenti se non mediante lo stesso conoscere assoluto, e però per via di fatto, come abbiamo di sopra enunciato.

E perchè ciò sia chiaro, vediamo un pò qual prova hanno saputo fare i dommatici contro le negazioni dello scetticismo. Ognun sa quel famoso dilemma con cui i filosofi dommatici han creduto tassare di contradizione lo scetticismo. Essi hanno detto così: « allorquando lo scettico nega la verità, allorquando dice che la verità non è possibile per noi, afferma o non afferma egli una verità? Se afferma una verità, lo scettico non ha dritto a sostenere la verità della sua negazione: se poi non afferma una verità è inutile darsi pensiero dei pronunziati dello scetticismo; o nell'uno adunque, o nell' altro caso, lo scettico ha torto, e si trova sempre in aperta contradizione con sè medesimo ».

Tuttavia qualora ben s' intende la dottrina dello scettico, questi non si contradice affatto, e le due corna dell'esposto dilemma non lo spaventano per nulla. Lo scettico distingue molto profondamente la essenza delle cose dalla parvenza delle medesime, distingue,

cioè, la sostanza o l'assoluto delle cose dalla loro estrinsecazione fenomenica e contingente. Questa distinzione è quella medesima di idea e fatto, di principio e sua manifestazione, d'infinito e di finito, di noumeno e di fenomeno, e via discorrendo. Ebbene, fatta questa distinzione, lo scettico non nega il secondo termine di essa, ma nega però, ed ha dritto di negare il primo, come dovrebbe negarlo anche il dommatico, se fosse un pò più logico, ed avesse coscienza dell'orizzonte in cui si muove. E per fermo, lo scettico fissa la sua posizione, e trova che questa è la posizione del conoscere finito. Ora dalla posizione del conoscere finito non si ravvisa, e non può ravvisarsi altro che il finito, il fenomeno, il contingente, e non già l'infinito, la sostanza, l'assoluto. Che cosa bisogna fare, adunque, in questa posizione, qualora si ha coscienza di essa? Bisogna fare quello che fa lo scettico, bisogna negare la verità, o l'assoluto.

Ma qui il dommatico risponde: « È vero che nella posizione del conoscere finito non può ravvisarsi l'infinito, ma, avuto però il finito, si è nel caso di affermare l'infinito. Il finito, difatti, non manifesta forse l'infinito? » Che il finito manifesti l'infinito non si può negare, ma che questa manifestazione il finito possa farla dinanzi alla coscienza finita, questo è ciò che si nega risolutamente. Il finito dinanzi alla coscienza finita non manifesta che sè stesso nella sua particolarità e contingenza, e se la coscienza finita afferma l'infinito, ciò avviene solamente mediante un lavoro tutto proprio e suggettivo della coscienza sul

finito. L'infinito della coscienza non è *l'oggetto infinito*, il quale non può esserle presente, ma è soltanto il *concetto suggettivo* di esso manipolato dalla coscienza, mediante certi processi proprî della medesima. Ora il concetto suggettivo dell' infinito manipolato dalla coscienza è forse più che un fenomeno della coscienza stessa? Come adunque la coscienza finita può affermare gli oggetti infiniti? Come può affermare la sostanza, l'assoluto? Essa non guarda che fenomeni, e i suoi concetti non sono altro che fenomeni. Dunque lo scettico ha ragione di negare la verità, o l'assoluto, ed è in pieno accordo con sè medesimo. Se lo scettico negasse il fenomeno, il fatto, il contingente; se dicesse di non avere la *rappresentazione* della sostanza, dell'idea, dell'assoluto, allora davvero avrebbe torto, e si contradirebbe. Ma lo scettico non dice che non ci è il fenomeno, nè dice che egli non si rappresenta la sostanza, ma dal perchè afferma il fenomeno, e si rappresenta la sostanza, da ciò non nasce che debba affermare altra cosa che non sia il fenomeno stesso, o le sue stesse rappresentazioni. Perchè lo scettico potesse affermare l'assoluto, questo dovrebbe essergli presente non già come una propria rappresentazione, e neppure come un risultato del sillogismo, ma come reale ed oggettivo. Ora l'assoluto non è reale ed oggettivo, se non dinanzi alla coscienza assoluta; e lo scettico perciò, non trovandosi elevato a questa ultima forma dello spirito, non può affermare se non quello che alla sua coscienza si rivela. Il torto dello scetticismo, come vedremo da qui

a poco, non è già quello di negare la verità al conoscere finito, anzi questo è il lato vero e profondo della sua dottrina, ma il suo torto in vece è quello di voler giudicare sulla possibilità o impossibilità del conoscere assoluto dal suo punto di vista relativo, secondo le pretensioni del dommatismo. Il che importa che lo scetticismo (sia detto anticipatamente) non è falso come scetticismo, ma come dommatismo; dappoichè esso non erra qualora, fissando la sua posizione, dice che la verità non è possibile, ma erra però profondamente, qualora dimentico del conoscere finito in cui si muove, indirizza la sua negazione alla *essenza* dello spirito, la quale non può essere oggetto del suo conoscere. Ristretto, adunque, lo scettecismo al conoscere finito, anzichè falso, è un sistema vero e profondo; ed aggiungo di più, che è il solo sistema che sia logicamente possibile fuori dell'idealismo assoluto. Ordinariamente si considera lo scetticismo come una certa frivolezza di spirito, e come un non so che di bislacco e di stravagante. Quando però ben si riflette, se ci è cosa seria, e veramente seria nella storia della filosofia, è appunto lo scetticismo. Lo scetticismo è stato quello che ha sempre prodotto tutti i grandi periodi della speculazione. Lo scetticismo dei sofisti produsse il grande movimento della filosofia socratica; lo scetticismo posteriore produsse la filosofia neoplatonica, i cui sforzi, quantunque non fossero usciti dalla sfera di un puro misticismo, posero tuttavia la rappresentazione di un principio superiore allo spirito ellenico, ed anticiparono, in certa gui-

sa, le esigenze della filosofia moderna (1); lo scetticismo dei nostri filosofi del risorgimento produsse le due grandi direzioni del pensiero moderno, cioè il razionalismo e l'empirismo; lo scetticismo kantiano finalmente produsse il portentoso periodo della filosofia alemanna. Tutto ciò deriva dal perchè lo scetticismo come critica della speculazione precedente (ed ogni scetticismo è tale), si può sempre considerare come la propedeutica della nuova filosofia. Ora ogni propedeutica mette certe basi, prepara certi principii, espone certi criterii, ed è sempre animata da certe vedute latenti, e che non ancora si mostrano in tutto il loro valore. Viene intanto la nuova speculazione, s'impossessa di queste basi, principii o criterii, li mette in rilievo, e sopra di queste basi, principii, o criterii sorge a poco a poco il novello edifizio della scienza.

§ 4.

Soluzione scettica.

Ma guardiamo un po'anche il rovescio della medaglia, e cerchiamo di esaminare brevemente il valore scientifico di quelle ragioni sulle quali lo scettico crede di fondare saldamente la sua dottrina.

(1) Questa anticipazione però fu immatura, come sono immature tutte le anticipazioni, perchè ciò che è anticipato, appunto perchè è tale, non può esser maturo. Ecco perchè la filosofia alessandrina non ne conchiuse niente. Il tempo suo non era ancora venuto. Ciò spero chiarire in altro lavoro.

Lo scettico dice: come è possibile che uno spirito finito intenda l'assoluto? Questa obbiezione sembra avere una grande serietà, ma quando si va a vedere, essa è del tutto destituita di base. E difatti chi ci dice che lo spirito è finito? Forse la esperienza? Ma la esperienza che cosa ci rivela dello spirito? Certo non altro che i soli fenomeni; dappoichè quello che lo spirito è *in sè*, quello che fa proprio la *essenza* dello spirito, la esperienza non lo ha rivelato mai, e non può rivelarlo. Ora, perchè si possa sentenziare sulla finità o infinità dello spirito, di questo appunto si abbisogna, giacchè senza la cognizione assoluta della essenza dello spirito non si ha dritto a dire nè che lo spirito è finito, nè che è infinito. Con qual ragione, adunque, si dice che lo spirito è finito? Quello che davvero si può sostenere con ragione si è, che se lo spirito è finito, *esclusivamente* finito, esso non può sapere di esser tale. E per fermo, lo spirito per sapersi finito, per aver coscienza della propria finitezza ha mestieri della cognizione dell'infinito, ed allora soltanto può dire con certezza di esser finito, quando si è elevato all'idea dell'infinito, e però quando ha risoluta la propria finitezza. Se lo spirito non risolve il limite, non può affatto sapere di esser limitato; e però uno spirito che fosse assolutamente finito, non altro che finito, non potrebbe aver mica coscienza della propria finitezza.

Ma qui si potrebbe dire, come difatti si è detto e si ripete: « è vero che lo spirito finito per aver coscienza della propria finitezza, deve essersi elevato

all'infinito, ma però deve essercisi elevato secondo la propria natura, cioè finitamente. In altri termini, è vero che il finito per dirsi finito deve comprendere l'infinito, ma ciò non dice che deve comprenderlo infinitamente; dappoichè questa comprensione ripugna alla natura del finito ». Che questa comprensione ripugni alla natnra del finito, come *puramente* finito, non si è negato mai, ma che il finito, come *puramente* finito, possa sapere davvero di esser finito nella sua essenza, questo è quello che si nega, e si ha dritto di negare. Imperocchè se è vero, e si ritiene, che non si può comprendere il finito senza l'infinito, è vero altresì, e deve ritenersi, che l'infinito, ed anche lo stesso finito, non può esser compreso che in un modo solo, cioè infinitamente o assolutamente. Comprendere davvero importa penetrare la essenza, perchè la essenza delle cose è la verità delle cose. Ora comprendere la essenza delle cose non è forse comprendere assolutamente? Se si possa, o nò, questa è tutt'altra questione, ma è assodato però, che se non si penetra la essenza delle cose, se non si comprende assolutamente, non si può aver dritto a sentenziare scientificamente sulle medesime. Uno spirito quindi finito e incapace di cognizione assoluta, qual dritto può avere di giudicare della propria natura, e dire: io sono finito? Sarebbe questo un volerla fare da infinito nell'atto stesso del dichiararsi finito. Io, adunque, dico così: o lo spirito si trova nel possesso del conoscere assoluto, ed allora non è possibile che lo neghi; ovvero non si trova nel possesso di esso, ed allora non

ha dritto di negarlo. Quando lo spirito non è pervenuto alla cognizione assoluta, quello che può fare è attestare *il fatto della propria coscienza*, e dire: io non ho la cognizione assoluta, ma non già giudicare della coscienza in *sè medesima*, e dire: non è possibile la cognizione assoluta; dappoicchè nel primo caso, esso farebbe soltanto testimonianza di un fatto, che è oggetto di esperienza, mentre nel secondo si eleverebbe a giudice di un'idea che non possiede, dell'idea cioè, della propria natura.

Ma qui mi convien toccare di una distinzione fatta già dagli scolastici, e ripetuta con enfasi dottorale da tanti filosofi, e segnatamente dal nostro Gioberti. Questa distinzione è quella della doppia essenza reale e razionale in cui si è preteso di scindere la natura degli esseri col pio intendimento di accordare alla esigente ragione una certa cosa, senza però permetterle di appropriarsi di tutto il contenuto dei medesimi. Ma i bisogni della ragione possono essere soddisfatti con questa certa cosa? Una volta, quando la ragione era di molto facile contentatura, questa certa cosa potea essere più che sufficiente, ma oggi che si è fatta incontentabile, e che, come dire, non la sazia più nulla, può esser mai che essa si contenti di quella misera porzioncella che gli scolastici le concedettero come per elemosina? Questo è quello che bisogna vedere. Già innanzi tutto, questa distinzione è così assurda, che, considerata in sè stessa non meriterebbe manco di essere discussa. Può, in vero, dirsi un errore più massicciano di questo, che, cioè, vi sieno

due essenze della stessa cosa? Tuttavia, poichè su questa distinzione si fonda tutta quanta la dottrina del sovarazionalismo, così ci fa duopo esaminarla.

Primamente egli è da osservare che questa distinzione contraddice ai principii più elementari della logica. E per verità la logica ne insegna, che per fare legittimamente una distinzione è d'uopo mettere in rilievo il contenuto dei termini di cui si tratta, perchè se ciò non si fa, non si può esser nel caso di mostrare come l'un termine si distingue dall'altro. Così, a cagion d'esempio, per dire che l'idea del finito si distingue dall'idea dell'infinito, è mestieri esporre il contenuto dell'una e dell'altra idea, e mostrare per tal modo gli elementi ed i caratteri, nei quali esse si differenziano. Finchè ciò non si fa, non si ha dritto a dire che il finito si distingue dall'infinito, e così di ogni altra idea. Allorquando, adunque, ci si viene a dire che vi ha una doppia essenza l'una reale, l'altra razionale, la prima delle quali entra in un ordine superiore alla ragione, e la seconda nell'ordine razionale ed intelligibile, non siamo noi forse nel dritto di pretendere che ci si esponga il contenuto dell'una e dall'altra, e ci si faccia vedere così in che l'una dall'altra si differenzii? Ora come mai la prefata distinzione potrebbe sottomettersi a questa esigenza della logica? Se si dice che la essenza reale sorpassa i limiti della ragione e del pensiero, è chiaro che non si può esser nel caso di mostrare come la medesima si distingua dalla essenza razionale: mostrare ciò sarebbe dire, che la essenza reale entra ancor essa nel domi-

nio della ragione e del pensiero, e quindi sarebbe far contro allo stesso scopo della distinzione. Questa distinzione, adunque, non può essere in alcuna guisa legittimata, perchè la sua legittimazione importerebbe la sua stessa confutazione. Ma prescindiamo pure da ciò, e poniamo che questa distinzione stia addirittura in buona e piena regola di logica: ebbene ci si dica un po' come si sappia, e come si possa sapere davvero, che la così detta essenza reale non sia punto accessibile alla umana ragione? Per dire che la essenza reale, e quindi tutto il preteso mondo sovrintelligibile non è mica accessibile alla ragione non bisognerebbe forse conoscerne la natura? ovvero sarà un privilegio proprio di questi sedicenti filosofi di poter giudicare anche delle cose che non si conoscono, e che essi stessi dicono di non conoscere? Il vero è però, che se la essenza reale, e quindi il mondo detto sovrintelligile fosse tale davvero, per questa stessa ragione di essere sovrintelligibile, noi non potremmo saperne niente, e non potremmo nulla pronunziare sopra di esso. Se vi fosse davvero un ordine di verità superiori alla ragione, noi non potremmo saperne nemmeno la esistenza. Poniamo, per esempio, che noi non ci avessimo formato nessun concetto di Dio, e non avessimo perciò dinanzi al pensiero affatto nessuna delle sue determinazioni; ebbene potremmo noi in tal caso, affermare la esistenza di Dio? potremmo dire: Dio è? Se noi affermiamo Dio, ciò è soltanto perchè ne abbiamo un certo concetto, e la nostra affermazione non si estende al di là di quello che noi di esso

concepiamo. Ma, se noi non ne avessimo neppure una rappresentazione qualunque, come potremmo dire che Dio è? e di che cosa predicheremmo noi la esistenza, qualora niente proprio ci fosse dinanzi al pensiero? Il pensiero non afferma, e non può affermare se non quello che è dinanzi a lui. Qualora adunque ci si dice che Dio in parte è intelligibile, in parte no, noi abbiamo il dritto almeno di rispondere che, se è così, Dio non è affermabile, se non per la parte intelligibile, perchè per l'altra parte, non potendo questa presentare dinanzi allo spirito le sue determinazioni, è chiaro che non può essere affatto affermata dal medesimo. Forse ci sarà pure (facciamo anche questa concessione) qualcos' altro al disopra dello intelligibile, ma noi certo non abbiamo il dritto di affermarlo, perchè non si afferma ciò che non s' intende. La condizione assoluta di un' affermazione qualsiasi è sempre questa, l'intelligenza, cioè, della cosa che si afferma; senza di che l'affermazione sarebbe fatta, come dire, all'insaputa dell'intelligenza, cioè non sarebbe fatta davvero (1).

Vincenzo Gioberti sostiene che l'essenza reale, comechè non sia intelligibile, pure può essere affermata dalla ragione, perchè connessa colla essenza razionale, che ne attesta la realtà (2). Ma io non so capire come l'essenza razionale possa attestare la es-

(1) Chi volesse una discussione più ampia e profonda su questo punto può riscontrare la Filosofia di Gioberti per B. Spaventa, Cap. V, ed i Mélanges philosophiques par A. Véra, Art. Filosofia critica.

(2) Protologia, Vol. 1. p. 177, edizione Morano.

senza reale, qualora la intelligibilità e razionalità, che è il solo mezzo con cui potrebbe attestarla è affatto propria, e non mica della essenza reale. La intelligibilità della essenza razionale può attestare il contenuto suo, ma oltre di questo non può attestare altro. Oltrecchè la connessione tra la essenza razionale e la reale, a cui il Gioberti ricorre, è un altro sbaglio assai più grossolano nella sua dottrina. E per fermo, noi innanzi tutto potremmo domandargli come sappia egli che l'essenza reale è connessa colla essenza razionale, quando la prima di esse si dice non essere affatto intelligibile. Ma, prescindendo anche da ciò, se davvero ci è connessione tra la essenza razionale e la essenza reale, questa connessione deve importare tutt'altra cosa da quello che si pretende. E di vero, che cosa mai può significare una connessione tra la essenza reale e la razionale, se non un nesso logico tra l'una e l'altra? E questo nesso logico poi tra la essenza razionale e la reale potrebbe dirsi tale davvero, se noi, sua mercè, non potessimo procedere dialetticamente dalle determinazioni dell'una a quelle dell'altra? Ora quante volte fosse possibile procedere dialetticamente dalla essenza razionale alla reale, questa, come è chiaro, non potrebbe più dirsi superiore alla ragione, e sarebbe anch'essa intelligibile e razionale al pari della prima.

In oltre egli è da osservare, che secondo la dottrina del Gioberti, fa d'uopo distinguere due cose assai diverse in ordine alla essenza reale, cioè il sovrintelligibile generico dal sovrintelligibile specifico.

In quanto al sovrintelligibile specifico, che costituisce proprio il contenuto e le interne determinazioni della essenza reale, è inutile dire che esso, secondo il Gioberti, non può affatto essere attestato dalla ragione, perchè se fosse altrimenti, il principio sovrannaturale sarebbe vano del tutto, e quindi bisognerebbe, contro la dottrina ortodossa, sostituire alla rivelazione divina una rivelazione meramente umana, secondo le pretensioni dei razionalisti (1). La questione adunque pel Gioberti deve esser ristretta al solo sovrintelligibile generico. Ora in quanto a questo io osservo innanzi tutto che anche quando gli ortodossi arrivassero a provarci, che la ragione possa attestare ed attesti in effetti la realtà di un ordine a lei superiore, da ciò non potrebbero inferire alcuna conseguenza in vantaggio della loro dottrina. E per fermo, dal perchè si dovesse ritenere un ordine di verità inaccessibili alla ragione, da ciò si potrebbe forse conchiudere, che queste verità sien quelle appunto che c' insegna la Chiesa di Roma? Quello piuttosto che si potrebbe dire si è, che, ritenendosi un tale ordine di verità come assolutamente inaccessibile alla ragione, questa non sarebbe mai nel caso di giudicare quali sieno propriamente e concretamente queste verità; se, per esempio, sieno quelle che c' insegna Brama o Budda, se quelle che c'insegna Cristo o Maometto, ovvero anche altre che nessuno finora è venuto ad insegnarci. Ma ciò sia detto per semplice intramessa. Quello che a

(1) Se questa dottrina sia vera o falsa, e se assolutamente vera o assolutamente falsa, non è questione che io debba o possa esaminare.

me qui tocca di osservare si è, che stando rigorosamente alla dottrina del Gioberti, la stessa realtà del semplice sovrintelligibile generico non può mica essere attestata dalla ragione; anzi non solo non può essere attestata, ma nè anche lontanamente o in un modo qualunque presentita o subodorata. Gioberti ha questa dottrina sulla facoltà conoscitiva. Egli dice: « l'Idea ha due lati, e come dire due dischi, l'uno luminoso, l' altro oscuro; l' uno è il lato intelligibile, l' altro il sovriutelligile. Di questi due lati l' Idea non mostra dinanzi alla facoltà conoscitiva che solo il primo, e questo poi nè anche chiaramente. Tra l'altro lato dell'Idea e la facoltà conoscitiva dello spirito vi è frapposto, a così dire, un corpo, il quale producendo una ecclissi mentale, toglie interamente il benefizio della visione ». Ora domando io, se è così, se il lato sovrintelligibile dell'Idea non si mostra affatto dinanzi alla facoltà conoscitiva, come sarà possibile ch'esso si mostri poi dinanzi agli atti della facoltà medesima? Se la potenza del conoseere non si estende mica al lato sovrintelligibile dell'Idea, come mai questo lato potrà cadere dinanzi agli atti successivi nei quali quella si determina? Dire che lo spirito possa affermare il lato sovrintelligile dell' Idea è lo stesso che dire, che l' occhio possa vedere cosa ci sia al di dietro di un muro; dappoichè se, secondo il Gioberti, tra il lato sovrintelligibile dell'Idea e la facoltà conoscitiva vi è frapposto, come dire, un corpo, come mai lo spirito potrà sapere che dietro a questo corpo ci sia qualche altra cosa?

Ma del resto ammettiamo pure tutto quello che vuole il Gioberti, riteniamo pure la esistenza di un ordine superiore alla ragione. Ebbene ci si dica un po'come mai è possibile che, posta la esistenza di un ordine sovrintelligibile, ci sia poi un altro ordine che si possa intendere, e che s' intenda davvero? Certamente questi due ordini di verità o di principii non possono essere così diversi e separati l'uno dall'altro, che l'uno non rappresenti nulla a riguardo dell'altro, e l'altro non rappresenti nulla a riguardo dell'uno. Se così fosse, una relazione universale non vi sarebbe, ed allora l'universo, anzichè un'armonia, sarebbe una congerie di principii opposti e riluttanti tra loro. Ora ciò è un impossibile, ed è un impossibile, perchè una verità, un principio, o un ordine di verità o di principii che fosse del tutto separato dal resto dell'universo, sarebbe un'assoluta sconnessione. Ma la sconnessione è il falso, come profondamente disse lo stesso Gioberti, e il criterio della verità è la relazione. È vero ciò che è logico, ed è logico ciò che è connesso colla universalità delle cose. Se adunque egli è d'uopo riconoscere una relazione universale, bisogna ancora riconoscere, che l'ordine intelligibile intanto è quello che è, inquanto è connesso col resto dell'universo, e quindi anche col così detto ordine sovrintelligibile. Posto ciò, è chiaro che l'ordine intelligibile, se è intelligibile, esso non lo è, e non può esserlo che a condizione di dovere essere inteso in questa sua relazione con tutto l'ordine universale, e quindi anche col preteso ordine sovrintelligibile. Ma, posta la esi-

stenza di un ordine sovrintelligibile, l'ordine intelligibile non può essere inteso in questa sua relazione col medesimo, perchè altrimenti l'ordine sovrintelligibile non sarebbe più tale; dunque, o l'ordine sovrintelligibile non esiste, o se esiste, tutto è sovrintelligibile.

La giustezza di questa conclusione si fa chiara ad evidenza quantunque volte si pon mente alla natura della conoscenza filosofica in generale, e alla sua differenza da quella delle scienze particolari. E per verità, le scienze particolari studiano la loro materia separatamente, senza mica considerarla nella relazione che essa tiene col tutto. Ciascuna scienza ha una sfera determinata, non esce da questa, e non la studia, se non in questa sua separazione dalla sfera universale delle cose. Così il matematico studia la sua materia, il fisico la sua, il chimico la sua, e così via via, senza che alcuno di essi si faccia punto a riguardare la sua sfera come contenuta in una sfera più ampia, nella quale soltanto essa può trovare il suo vero significato. La filosofia al contrario non fa così, giacchè essa studia tutto nella relazione universale, e col concetto della relazione universale; in guisa che ciascuna parte della filosofia, anzichè potersi dire veramente una parte, essa non è che il tutto stesso in quella parte (1).

(1) « Chaque partie d'un système philosophique, disse l'Hegel profondamente, est un tout, et forme un cercle determiné de la connaissance, mais l'idée s'y retrouve avec une de ses déterminations et sous une forme particulière. Chaque cercle particulier sort des ses propres limites

Ora essendo tale la natura della conoscenza filosofica, egli è chiaro che o bisogna ritenere che l'ordine intelligibile sia tutto, e che fuori di questo non ci sia altro, ovvero bisogna ritenere, che, se vi è un ordine di verità superiori alla ragione, l'ordine intelligibile non può essere studiato nella sua relazione col medesimo, e quindi non può essere inteso nella sua verità. Se la verità di ciascuna cosa sta nella sua relazione col tutto, è troppo manifesto che non ci possono essere alcune verità intelligibili, ed altre sovrintelligibili, ma o tutte debbono essere intelligibili, o tutte sovrintelligibili. Se vi ha , adunque, qualche cosa che si può intendere, tutto si può intendere; se vi ha qualche cosa che non si può intendere, niente si può intendere; dappoichè la intelligibilità di ciascuna cosa è essenzialmente legata alla intelligibilità del tutto. Da ciò si può vedere quanto sia assurda quella transazione, a cui si sono appigliati alcuni filosofi, i quali, distinguendo la forma della conoscenza dalla materia della medesima, han ritenuto la possibilità della cognizione assoluta in quanto alla prima, ma l'hanno poi negata in quanto alla seconda. E per verità, la forma della conoscenza non è quella che è, se non nella sua relazione colla materia; quindi è che se non s'intende

précisément parce que, tandis qu'il est un tont, il forme anssi le base d'une sphère ultérieure. Ainsi le tont pent se comparer à nn cercle contenant d'autres cercles, dont chacnn forme nn moment nécessaire, de telle sorte que le système de ces éléments partienliers constitue la totalité de l'idée, laquelle, par cela même, se retronve dans chacun d'enx ». Logique, Introduction, pag. 233. (tradnite par Véra),

in questa relazione, non si può dire che s'intenda davvero. Forma e materia non sono che due lati di una sola unità, e però non sono intelligibili fuori di questa.

La conseguenza di quanto finora abbiamo sommariamente ragionato si è, che, se fosse vera la dottrina del sovrintelligibile nel senso scettico propriamente detto, la filosofia non sarebbe mica possibile, sia perchè questa non ammette limitazioni di sorta, sia perchè anche quando la si volesse limitare in una cerchia particolare e circoscritta, questa stessa cerchia non potrebbe affatto essere studiata filosoficamente. Con ciò, si avverta, noi non pretendiamo affatto di aver provata la possibilità della filosofia, ma crediamo tuttavia di avere abbastanza chiarito che, se la filosofia è possibile, essa non è possibile che soltanto nell'idealismo assoluto. Tra l'idealismo assoluto e lo scetticismo assoluto non vi ha via di mezzo, perchè o tutto si può conoscere, o nulla si può conoscere. O hegelianismo adunque, o nessuna filosofia.

§ 5.

Soluzione hegeliana in rapporto al cristianesimo.

Per vedere quale sia la relazione che corre tra la soluzione hegeliana ed il cristianesimo, determino prima il senso in cui deve ritenersi la dottrina del sovrintelligibile. Dico adunque che il sovrintelligibile non è già, come ordinariamente si crede, tutt'al-

tra cosa dall'intelligibile, ma è lo stesso intelligibile in quanto non si trova dinanzi al pensiero, ma solo dinanzi alla fede ed alla semplice rappresentazione. Gioberti nelle opere postume ha detto spesso così: « il sovrintelligile è l'intelligibile implicato, l'intelligibile è il sovrintelligibile esplicato; la fede è la gnosi in potenza, la gnosi è la fede in atto; la religione è la cilvità implicata, la civiltà è la religione esplicata ». Ora questo appunto è il vero senso del sovrintelligibile, ed in questo senso si può bene a ragione parlare di misteri, di verità sovrarazionali, e di tutto il resto. Posto ciò, egli è facile intendere innanzi tutto quale sia il rapporto che corre tra la religione e la scienza in generale.

Molti credono che la religione e la scienza sieno cose separate, anzi opposte ed ostili tra loro. Questi sono, per la maggior parte, tutti gli uomini religiosi ed amanti della pietà, i quali guardano sempre la scienza con un certo occhio di diffidenza, e credono non potersi in questa trovare se non la distruzione o il pervertimento di quella. « In tutte le altre faccende di questo mondo, la ragione ha certamente tutti i suoi dritti da spiegare, ma quando poi si tratta di religione, allora affè è un altro paio di maniche: qui la ragione deve abbassare la cresta, mettersi a posto, e non fare altro che ascoltare l'oracolo divino e rassegnarsi umilmente ai suoi indiscutibili dettami ». Ecco quello che dicono questi tali. Ciò dicendo però, questa buona gente non avverte che se l'uomo è veramente uomo, non l'è per altro se non per la ragio-

ne (1); e che però dire che in tutte le altre cose l'uomo deve stare alla ragione, e solo nella religione deve metterla da parte, importa netto netto, che in tutte le altre cose si deve essere uomo, e solo nella religione si deve essere presso a poco animale. Il fatto è però che la religione è fatta per l'uomo, e non per l'animale. Quindi è ch'essa non può essere niente di estraneo alla ragione, e non può avere che in questa soltanto la sua origine, e il suo fondamento. Se fosse altrimenti, sarebbe piuttosto la religione che si dovrebbe abbandonare, e non già la ragione, perchè tutto ciò che non è razionale non è umano, e ciò che non è umano non è possibile per l' uomo sia che si voglia, sia che non si voglia. L'uomo non accetta, e non può accettare, se non tutto quello che non si oppone alla sua natura, e in cui gli sia dato di trovare sè stesso, cioè, la ragione e non altro che la ragione. Il che è tanto vero che quegli stessi, i quali credono che il fondamento della religione sia un principio al tutto estrinseco e sovrannaturale, si argomentano a tutt'uomo per presentarci il contenuto di essa in una forma più o meno razionale. Chi non sa, in effetti, quanti sforzi non si sien fatti sempre dagli stessi filosofi ortodossi, cominciando da S. Agostino fino al nostro Gioberti, per elevare le verità della fede ai principii della ragione, e presentarcele così, almeno per quanto loro fosse possibile, non già nella mera forma della

(1) Con ciò non voglio dire che l'uomo solo nella ragione si distingue dall'animale, ma soltanto che quello che fa l'uomo vero uomo è la ragione.

coscienza religiosa in cui si trovano, ma nella forma del pensiero e della scienza? Ora tutto ciò che importa? Importa naturalmente che questi stessi filosofi non sono contenti di quella forma che le verità sovrarazionali presentano dinanzi al sentimento religioso; e che essi medesimi riconoscono senza avvedersene, che la vera forma cui aspira lo spirito non è mica quella della semplice rappresentazione e del simbolo, ma sì bene quella del pensiero e della cognizione assoluta.

Questi sforzi idealistici che si trovano in fondo alla stessa scolastica, oltre alla insufficienza ed inadeguatezza della rappresentazione religiosa al proprio contenuto, che essi attestano implicitamente, implicano eziandio un forte presentimento della identità del contenuto religioso col contenuto della filosofia; imperocchè altrimenti come mai sarebbe possibile la pretensione di voler presentare il contenuto della fede nella forma della ragione (1). Se la verità della

(1) Tutta la scolastica non è altro che questa pretensione. Essa subodora, anzi sente profondamente la razionalità del contenuto della fede cristiana, ma non si contenta di sentirla; la sua *fede cerca* potentemente *l'intelletto*, vi aspira con un anelito indescrivibile, ma non ci arriva. Perchè? Perchè la forma a cui si appiglia non adegua il contenuto della fede. E difatti il contenuto della fede cristiana è la verità assoluta, concepita come unità concreta dell'infinito e del finito, dell'assoluto e del relativo, del divino e dell'umano, del celeste e del terrestre, ecc. Intanto la forma di cui fa uso la scolastica per apprendere e determinare questo contenuto è la semplice forma dello intendimento astratto, il quale non può abbracciare altro che il finito; e quindi allorchè si rivolge all'infinito deve necessariamente finitizzarlo, e così ridurlo alla misura della propria capacità. E di qui quelle tante divisioni, suddivisioni, sottigliezze e frastagliature che formano tutta la dovizia della scolastica. La stranezza

fede fossero tutt'altra cosa dalle verità della ragione, sarebbe troppo assurdo il voler presentare quelle sotto la forma di queste. Ora questa identità del contenuto della religione col contenuto della filosofia, presentita più o meno anche in mezzo alle metafisicherie della scolastica, è oggi una verità dimostrata rigorosamente in tutta quanta la filosofia dell'Hegel. Non potendo io qui esporre questa dimostrazione, dappoichè essa risulta dall'intero sviluppo della filosofia hegeliana, mi contento di citare semplicemente un bellissimo tratto, in cui l'Hegel non fa altro che enunciare soltanto questa sua dottrina. L'Hegel adunque dice così: « La religion est une forme, un mode de la » coscience qui exprime comment la vérité est faite » pour tous les hommes. La connaissance scientifique, » au contraire, est une forme particulière de la vé- » rité dans la coscience. Elle n'appartient pas à tous » les hommes, mais à un petit nombre d'entre eux. » Le contenu de la vérité est, dans les deux cas, le » même, mais, comme le dit Homère de certaines » choses, qu'elles ont deux noms, l'un dans le lan- » gage des dieux et l'autre dans celui des êtres mor- » tels, ainsi il y a pour ce contenu deux langages, le » langage du sentiment, de l'imagination et de l'en- » tendement, ou de la pensée qui se meut dans des

adunque, e la contraddizione di questa filosofia consiste in ciò, che mentre essa si muove in mezzo a semplici categorie finite, divise, isolate, con queste categorie pretende determinare la verità assoluta, la quale, secondo la stessa fede su di cui essa si appoggia, è superiore a tutte le categorie, appunto perchè è l'unità assoluta di esse.

» catégories finies et dans des abstractions, et le lan-
» gage de la notion concrète. Lorsqu'en partant du
» point de vue religieux on veut discuter et juger la
» philosophie, il ne suffit pas de posséder le langage
» de la conscience vulgaire. Le fondement de la con-
» naissance scientifique est ce contenu intérieur, c'est
» l'idée qui pénètre toutes choses, e qui a sa réalité
» vivante dans l'esprit. La religion aussi est une di-
» sposition, un sentiment interne qu'il faut façonner,
» un contenu qu'il faut développer; elle aussi est l'e-
» sprit qui s'éveille à la conscience et à la réfle-
» xion » (1). Da questo luogo dell'Hegel si può intendere agevolmente, che se la religione e la filosofia hanno lo stesso contenuto, e non differiscono che per la forma, tutto quel mondo che la coscienza religiosa dice sovrarazionale non è, nè può esser tale che solo relativamente a lei medesima, e non già relativamente allo spirito in sè, o alla forma della conoscenza filosofica, in cui esso trova la realizzazione concreta ed assoluta di sè stesso. La coscienza religiosa, essendo ristretta nella semplice sfera della rappresentazione e del simbolo, è troppo chiaro che non possa esser nel grado di penetrare speculativamente negli intimi principii delle cose, ed afferrare così la verità del mondo nella sua vera forma. Ad ogni modo però, apprendendo essa più o meno perfettamente il contenuto ideale dell'universo, e determinandolo a modo pro-

(1) Préface à la seconde édition de l'Encyclopédie, traduite par. M. Véra.

prio, cioè per via di figure e di metafore, ha la gran forza di elevare l'uomo alla coscienza dell'ordine soprasensibile delle cose, e di apparecchiare allo spirito filosofico la materia sulla quale egli deve esercitarsi. Il che si fa chiaro vie maggiormente qualora si considera la relazione storica della religione e della filosofia; imperocchè ogni filosofia non è altro che lo sviluppo razionale di una dottrina religiosa, o in altri termini, è la espressione pura e speculativa dello spirito del mondo, la quale subentra, mediante il molteplice lavorio della critica, alla espressione rappresentativa, e come dire metaforica dello spirito medesimo fatta nella religione (1). Questo rapporto cronologico della religione e della filosofia si scorge in modo evidentissimo in tutta quanta la filosofia moderna. E per verità la filosofia moderna , considerata da questo lato, non è altro che la idealizzazione sempre più compiuta della religione cristiana, idealizzazione la quale consiste nella critica della coscienza cristiana come meramente tale, e nello innalzamento della medesima alla forma del pensiero e della scienza. La brevità che mi sono proposta in questo lavoro non mi permette di fare una parola dei gradi pei quali è passato questo processo critico idealizzatore della coscienza cristiana. Mi limito adunque a dire soltanto,

(1) Da questo rapporto cronologico della filosofia verso la religione non bisogna conchiudere che la religione sia superiore alla filosofia. Ciò varrebbe quanto dire, che la metafora è qualche cosa di meglio della determinazione speculativa. V. Augusto Vera; Introduction à la Philosophie de Hégel, pag. 294.

che questo processo ha raggiunto il suo assoluto compimento nella filosofia dell'Hegel, dappoichè in questa filosofia tutte le verità fondamentali del cristianesimo distrigandosi dallo involucro rappresentativo in cui sono ravvolte dal sentimento religioso, hanno presa la forma pura e rigorosa del pensiero filosofico. Valga per tutte il domma della Trinità. Questo domma, come sa ognuno, è il principio più essenziale del Cristianesimo, ed è come il cardine su cui si fonda tutto il suo edifizio. Ora il contenuto di questo domma, che nel sentimento cristiano non è altro che una semplice rappresentazione, nella filosofia dell'Hegel in vece è un concetto profondamente speculativo, ed è quel concetto appunto su cui s'impianta tutta la costruzione del sistema hegeliano. Il pensiero filosofico, secondo l'Hegel, passa per tre momenti, e questi sono: 1.° Idea pura o in sè; 2.° Idea estrinseca a sè stessa, o come altro di sè stessa; 3.° Idea ritornata a sè stessa dall'altro di sè stessa. Di qui la Logica, la Filosofia della natura, e la Filosofia dello spirito. Ora questi tre gradi del pensiero filosofico non sono altro che la cognizione assoluta e sistematica di quei tre momenti nei quali la coscienza cristiana ripone la essenza e la vita della realtà divina.

« Dans la sphère de la logique (dice con sempli-
» cità impareggiabile un illustre seguace dell'Hegel)
» Dieu est la possibilité et la forme absolue; il est
» l'être antérieur a toute chose créée et qui contient,
» par cela même, virtuellement toutes choses. C'est
» Dieu le Père.

» Dans la sphère de la nature, il est le principe du » temps, de l'espace, du mouvement, de la lumière, » etc. C'est Dieu le Fils.

» Dans la sphère de l'Esprit, il se reconnaît comme » principe absolu de l'éternelle possibilité et de la » réalité visible, qu'il embrasse, l'une et l'autre, » dans son amour et dans sa pensée, et dont il opère » ainsi la fusion et l'unité. Dieu est donc simple et » multiple, un et triple à la fois. Ce qui fait sa divi- » sion, c'est la division essentielle de l'Idée ou de son » idée; ce qui fait son unité, c'est encore le retour de » l'Idée à son unité. Et ainsi l'on a trois idées, trois » essences, ou trois existences idéales et intelligibles, » dont la seconde procède de la première, et la troi- » sième de la première et de la seconde, trois existen- » ces coéternelles et consubstantielles, distinctes et » identiques tout ensemble, s'appelant et se complé- » tant l'une l'autre, et trouvant dans leur union in- » dissoluble la plénitude de leur être et leur éternelle » félicité.

» Telle est l'absolue réalité, et l'absolue dialectique » suivant laquelle s'accomplit la vie divine. Dieu » n'est pas une unité simple, une identité abstraite et » vide comme le conçoivent le rationalisme et la phi- » losophie de l'entendement, mais une unité concrète » qui contient la moltiplicité et la différence, il est » *l'identité de l'identité et de la non-identité* » (1).

Dopo tutto ciò si può vedere, credo facilissimamen-

(1) Véra; Introduction à la Philosophie de Hégel, pag. 265.

te, quanto sien ridicole tutte quelle filastrocche, omelie e diatribe con cui la turba de' nostri sedicenti filosofi si scaglia contro la filosofia hegeliana, la maledice, la impreca, la mette in voce di atea, di empia, di sovvertitrice della vera religione, e la fa credere addirittura (a chi ne intende meno di loro) una vera invenzione del demonio. Quando però si va a vedere, la filosofia hegeliana non è altro, in fondo, che lo stesso Cristianesimo, in quanto ha preso la vera coscienza di sè stesso, e del proprio contenuto. Nè vale il dire che il Cristianesimo, quantunque si trovi tutto quanto nella filosofia hegeliana, esso ci si trova però trasfigurato, e in tutt'altra forma; dappoichè questa trasfigurazione è l'unico mezzo con cui una dottrina religiosa possa entrare nel dominio della scienza. Tanto è ciò vero, che la stessa filosofia cattolica ci ha dato il primo esempio di questa trasfigurazione. E in effetti chi guarda un pò il cristianesimo anche in questa filosofia (se pure filosofia voglia chiamarsi), e lo mette poi in confronto con quel cristianesimo che si trova nella fede della comunità religiosa, non può non ravvisarvi una grande differenza. Certo, nella mente di Agostino e di Tommaso il domma della Trinità, p. e., non era quello stesso domma, in cui credevano quei poveri fedeli, ai quali essi piamente indirizzavano la loro parola. Così oggi, per simile, questo domma non è il medesimo così nella filosofia come nella dottrina della Chiesa; o, per dir meglio, è il medesimo, in quanto al contenuto considerato in sè stesso, ma è tutt'altra cosa però in quanto alla forma; nella

filosofia, come abbiamo visto, è un concetto speculativo, e nella dottrina della Chiesa è una mera rappresentazione (1).

Posto tutto ciò, io credo oramai di avere il dritto di conchiudere, che se il problema della filosofia può avere la sua soluzione, questa non può essere altra che soltanto quella dello idealismo assoluto; soluzione la quale, come abbiamo visto, non può ottenersi altrimenti che mediante lo innalzamento della coscienza ordinaria al conoscere assoluto. Se noi dunque riusciremo ad innalzare il nostro conoscere fino a questo

(1) Quello che dicesi del domma della Trinità bisogna dirlo eziandio di tutti gli altri dommi del Cristianesimo. Cito qui un luogo del celebre D. Strauss, in cui molti di questi dommi si trovano ricpilogati ed espressi nella loro vera significazione. Lo Strauss adunque dice così: « Le sujet » des attributs que l'Église donne au Christ, est, au lieu d'un individu, » une idée; mais une idée réelle, et non une idée sans réalité à la façon » de Kant. Placées dans un Dieu-homme, les propriétés et les fonctions » que l'Église attribue au Christ, se contredisent; elles concordent dans » l'idée de l'espèce. L'umanité est la réunion des deux natures, le Dieu » fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini, qui s'est aliéné lui-même jusqu'à » la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité. Elle est » l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la na- » ture. Elle est celui qui fait des miracles; car, dans le cours de l'histoire » humaine, l'esprit maîtrise de plus en plus complétement la nature au » dedans comme au dehors de l'homme; et celle-ci, en face de lui, descend » au rôle de matière inerte, sur laquelle son activité s'exerce. Elle est » l'impeccable, car la marche de son développement est irreprochable; la » souillure ne s'attache jamais qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce » et son histoire. Elle est celui qui meure, ressuscite, et monte au ciel; » car, pour elle, du rejet de sa naturalité procède une vie spirituelle de » plus en plus haute; et du rejet du fini qui la borne comme esprit individuel, national et planetaire, procède son unité avec l'esprit infini du » ciel ». Vie de Jésus, tom. II, Dissertation finale, § CXLVIII.

desiderato orizzonte dello spirito, il problema della filosofia resterà indiscutibilmente risoluto, e la infinita potenza del conoscere, anzichè materia di dispute interminabili, diverrà, per tal modo, oggetto di assoluta certezza. Lo spirito allora sublimato così fino all'altezza della pura ragione, non troverà più a muovere alcun problema sul suo valore, e, sicuro finalmente di sè stesso, e della sua medesimezza col vero assoluto, non dovrà fare altro che spaziarsi liberamente in questa suprema regione dell'Idea, e in essa costruire tutto lo edifizio della scienza.

Perchè intanto il nostro lavoro riesca, se è possibile, un po' più proficuo alle condizioni attuali della filosofia presso di noi, crediamo opportuno, prima di entrare nella esposizione della nostra teorica, pigliare un saggio della dottrina ancora dominante nella maggior parte delle nostre scuole, che, come ognun sa, è appunto la dottrina del Gioberti.

CAPITOLO II.

DOTTRINA DEL GIOBERTI.

§ 1.

Limiti della questione.

Ognun sa che Vincenzo Gioberti ammette una duplice conoscenza, cioè una conoscenza razionale, e l'altra sovrarazionale; la prima delle quali apprende l'ordine *intelligibile*, e la seconda il così detto ordine *sovrintelligibile*. Da quel poco che noi abbiamo esposto nel capitolo antecedente si può veder chiaro, che questa vecchia distinzione è la negazione assoluta della filosofia; dappoichè la priva dell' oggetto proprio, e la riduce ad una conoscenza che non è conoscenza.

Ma, quand' anche poi si volesse concedere questa distinzione del preteso duplice ordine *intelligibile* e *sovrintelligibile*, la dottrina del Gioberti sulla conoscenza è tale almeno, che ristretto lo spirito nei segnati confini dell' ordine *intelligibile*, potesse in questi confini menare ad un risultato? È possibile, in altri termini, che lo spirito, ridottosi nei limiti dell' *ordine intelligibile*, arrivi almeno alla cognizione di quest'ordine, seguendo la teorica del Gioberti? Ecco quello che mi propongo di esaminare.

In quanto alla conoscenza sovrarazionale non farò neppure una parola, dappoichè, lo dirò francamente,

le ragioni con cui il Gioberti credette di dimostrare la sua *nuova facoltà* non si riducono ad altro, se non al volgare presupposto della esistenza di qualche cosa superiore alla ragione. « Ci è il sovrintelligibile, dunque ci è la sovrintelligenza » ecco, in fondo, tutto il raziocinio del Gioberti. Ora io credo aver dimostrato abbastanza la insostenibilità del sovrintelligibile, e però credo poterne qui conchiudere logicamente la insostenibilità della sovrintelligenza. Oltracciò, il Gioberti, qui più che altrove, non ha tenuto affatto un processo scientifico. Egli ha ammesso *immediatamente* questa *nuova facoltà*, senza nessuna considerazione alle altre forme del sapere, e senza *dedurla* dalla natura stessa della cognizione, mentre quello che avrebbe dovuto fare sarebbe in vece stato questo: esporre, cioè, lo sviluppo critico delle forme anteriori della coscienza, e mostrare, mediante questo stesso sviluppo, come lo spirito non può arrestarsi in una delle forme anteriori, e deve necessariamente *risolversi* in quella forma ch'egli ha detto sovrintelligenza. Per tal modo soltanto la sovrintelligenza, sia come apprensione della semplice esistenza dell'oggetto suo, sia come apprensione del medesimo in tutto il suo contenuto, sarebbe stata provata dialetticamente, ed esposta come ultima forma della coscienza (1). Per queste ragioni, adunque, restringendomi alla semplice conoscenza razionale, io non farò altro, che esaminare brevemente la questione che mi sono proposta.

(1) V. Bertrando Spaventa, Filosofia di Gioberti, p. 78.

§ 2.

Intuito.

Nel fondo della umana conoscenza vi ha un atto primordiale e perenne, il quale abbraccia *immediatamente* tutto quel mondo intelligibile, che poi lo spirito va percorrendo a poco a poco coi successivi atti della riflessione. Quest'atto, rigorosamente, non è una conoscenza, perchè non è un giudizio (umano), e non è un giudizio, perchè non importa un atto di coscienza: esso è una semplice apprensione dell'oggetto suo, cioè dell' Idea come razionale, e, come tale, esclude ogni compenetrazione dello spirito in sè medesimo. Questa compenetrazione si ha soltanto nella riflessione; la quale, essendo il ripiegamento dello spirito sopra di sè stesso, è chiaro che senza un primo conoscere, sul quale lo spirito potesse ripiegarsi, non sarebbe affatto possibile. Il che prova da una parte, che l'intuito non può essere accompagnato da coscienza, e dall'altra che senza di esso non può aver luogo alcuna conoscenza. Tanto più che, dovendo ogni atto di riflessione fissare lo spirito su di un lato dell'Idea, questo non sarebbe possibile, se l' Idea non gli fosse continuamente dinanzi; come non sarebbe possibile che io mi fermassi successivamente sui diversi punti di una prospettiva, se questa non mi fosse presente. È naturale poi, che appunto perchè l'Idea, (come razionale) mi è tutta quanta dinanzi allo intuito, io non

posso in questo avere quella precisione e chiarezza che mi presenta la riflessione. L'intuito perciò è vago, confuso, indeterminato. Tuttavia l'intuito è assolutamente infallibile, perchè quantunque proceda dall'animo umano come causa seconda, pure come necessario ed essenzialmente determinato dall'azione della causa prima, esclude onninamente la possibilità del falso e dell'errore. Ecco per sommi tratti la dottrina del Gioberti sull' intuito (1).

Ora, cominciando la disamina di esso, quello che io, innanzi tutto, non so capire è come un atto della conoscenza possa abbracciare *simultaneamente* tutte quelle determinazioni che poi sono la materia degli atti successivi della intera vita dello spirito. Se qui non si trattasse di un *attò*, ma della *potenza* ovvero del *compimento assoluto* della stessa, la cosa andrebbe per la piana; coll' avvertenza però, che nel primo caso avremmo assoluta oscurità, e nel secondo assoluta lucidezza. Avremmo assoluta oscurità nel primo caso, perchè la *potenza* intanto abbraccia tutto inquanto *può* comprender tutto, ma non già inquanto *attualmente* lo comprenda. Essa, come *potenza* non comprende nulla; quindi è assolutamente oscura. Avremmo assoluta lucidezza nel secondo caso, perchè in questo caso la *po-*

(1) Questa dottrina appartiene alla prima forma del sistema giobertiano; ed avverto qui una volta per sempre, che questa forma è quella che io intendo considerare. Ciò poi non dice che io non possa accennare anche a qualche dottrioa che si trova nelle opere postume del nostro filosofo, perchè anche nelle postume ci ha del vecchio e del nnovo. Ma quello che io piglio a considerare è soltanto il vecchio, e per quale ragione, l'ho già espresso più innanzi.

tenza sarebbe tutta *spiegata* dinanzi a sè stessa, e quindi abbraccerebbe *attualmente* tutto quanto il suo contenuto. Ora l'intuito del Gioberti non è nè la *potenza* del conoscere, nè il *compimento assoluto* del medesimo: è un *atto* soltanto, ed è l' *atto primo* della conoscenza. Come adunque esso può abbracciare il contenuto di tutti gli atti successivi del conoscere?

Dippiù, io non so capire nè anche come lo spirito, con un *atto primordiale* ed *originario*, possa trovarsi dinanzi alla verità, ed apprenderla *immediatamente*. Se la verità fosse il sensibile, cioè la mera *immediatezza* delle cose, è troppo giusto che lo spirito con un primo atto non potrebbe apprendere altro che questo. Ma pel Gioberti certamente la verità non è il sensibile, o la *immediatezza* delle cose. Come adunque è possibile che il primo atto dello spirito, il quale per necessità deve trovarsi dinanzi alle cose come sono immediatamente o sensibilmente, apprenda non già questa *immediatezza* delle cose, ma la *verità* delle medesime? Perchè lo spirito apprenda la *verità* delle cose, deve superare la loro *immediatezza;* onde è che fin quando egli non si è elevato al disopra di questa loro *immediata esistenza*, la verità delle cose stesse non è possibile per lui. Anzi nè anche ciò è sufficiente; dappoichè, oltre a quel processo con cui lo spirito deve innalzarsi al disopra della immediata esistenza delle cose e di sè stesso (processo fenomenologico), gli è d'uopo tener dietro ad un altro processo assai più profondo e rigoroso del primo, mediante il quale solamente gli è dato di cogliere la verità. Senza questo secon-

do processo (processo scientifico), la verità non è che un mero possibile. Gioberti non vide affatto la necessità di questo duplice processo, e credette che una semplice *girata d'occhio* fosse più che sufficiente. Quindi è che, stando a rigore, deve dirsi che Gioberti non ha nessun metodo, perchè metodo importa processo, mediazione, ed egli esclude assolutamente ogni processo, ogni mediazione. Quello poi che fa maggior maraviglia si è, che l'oggetto dell' intuito, secondo il Gioberti, non è niente d'immediato, anzi è l'assoluta mediazione; dappoichè abbraccia, nientemeno! il doppio ciclo creativo, cioè il ciclo di origine e di ritorno, in cui si esplica l'attività assoluta dell'Idea. Pare proprio incredibile come il Gioberti abbia potuto mettere a base di tutta la sua filosofia una contradizione così solenne, quale è appunto questa che corre tra il suo principio, che è *assoluta mediazione*, ed il suo metodo, che è *assoluta immediatezza*. Ma passiamo innanzi.

Il Gioberti aggiunge, che l' intuito rigorosamente non è una conoscenza, perchè non è un giudizio (umano), e non è un giudizio, perchè non importa un atto di coscienza: esso è una mera apprensione dell'oggetto suo, senza alcun ripiegamento dello spirito sopra di sè. — Questo poi è curioso davvero. Si dice che l'intuito è il primo *atto del conoscere*, e poi si aggiunge che esso non è *conoscere*. Ma, se non è *conoscere*, come sarà l'*atto primo del conoscere?* Gioberti dice che non è conoscere, perchè non è giudizio. Ma se non è giudizio, e l'atto del conoscere sta appunto nel giudizio (conoscere è giudicare), che cosa sarà quest' atto

del conoscere che si dice intuito? Gioberti aggiunge: non è giudizio, perchè non importa un atto di coscienza. — Ma ciò appunto dice, che questo intuito è una pretta immaginazione del Gioberti. E difatti, è possibile mai il conoscere, senza distinguere almeno l' oggetto dal soggetto, ed il soggetto dall'oggetto? È possibile, che io affermi una cosa qualunque, se almeno non la distinguo da me, e non distinguo me da lei? Ora, se l' intuito giobertiano non importa un atto di coscienza, ciò dice che esso non afferma l'oggetto suo, perchè per affermarlo dovrebbe distinguere l' oggetto da sè, e sè dall'oggetto; il che non è possibile senza la coscienza. L'intuito giobertiano, adunque, non è affermazione di nulla. Gioberti risponde: « l' affermazione non è fatta dallo spirito, ma dall'Ente creante che sta dinanzi allo spirito ». Sarà così, ma se non è lo spirito che fa l'affermazione, l'intuito non sarà *dello spirito.* Sarà l' Ente allora che intuisce sè stesso, ma lo spirito di ciò non ne sa nulla. E in tal caso davvero non si può contrastare al Gioberti, che l' intuito è un *giudizio puramente divino.* Ma, siccome il divino, pel Gioberti, non ha nulla che fare coll'umano, così il suo intuito non può aver nulla che fare collo spirito.

In oltre, il Gioberti sostiene, che siccome l' intuito abbraccia simultaneamente tutto quanto l'ordine ideale, così non può essere che confuso ed indeterminato. Ebbene questa confusione ed indeterminatezza, con cui il Gioberti caratterizza il suo intuito, non fanno altro che confermare vie maggiormente la insussistenza ed impossibilità del medesimo. E che sia così si fa

chiaro da ciò, che allora solamente può dirsi di apprendere un'idea, quando essa si apprende tale quale è, e però in tutto il suo contenuto; dappoichè quando così non si apprende, non può sostenersi che si apprende quella idea, ma, tutto al più, qualche elemento soltanto di essa. Ma quello che più fa maraviglia si è, che l'intuito giobertiano non apprende distintamente (e apprendere distintamente è appunto apprendere, perchè senza distinzione non ci è apprensione) affatto nessuna delle determinazioni del suo contenuto: questo dinanzi allo spirito intuente non presenta alcun punto distinguibile o determinabile, ed è proprio come la notte, in cui, come dice il proverbio, tutte le vacche son nere. Ma, se è così, che cosa mai è questo intuito? È un intuito che non intuisce nulla, è nn intuito che non è intuito. Parrebbe proprio impossibile, se pure non fosse una realtà, che il Gioberti sia caduto in certe contradizioni così massicce e triviali come questa. Mentre egli dice, che l' oggetto dell' intuito è la *formola ideale*, e che però è un contennto determinato, aggiunge così, spensieratamente, e come dire alla carlona, che l'intuito è vago, indistinto, indeterminato. Ma, diamine! come mai pnò concepirsi un *intuito indeterminato* di un *obbietto determinato?* Se l' obbietto è tale quale lo fa la sua determinazione, non ci vuol molto a capire, che non si può avere lo intuito di esso, senza intuirlo nella sua determinazione. Se io dicessi di vedere una rosa, qualora tutt'altro vedessi che quelle determinazioni sensibili che fanno rosa la rosa, non farei ridere forse? Ebbene il Gioberti dice: io in-

tuisco il contenuto della *formola ideale*, il quale è *determinato*, ma io non lo intuisco nella sua *determinazione*. — Ora questo non è forse lo stesso (1)?

Il Gioberti finalmente insegna, che l'intuito è necessario e fatale, perchè, quantunque proceda dallo spirito come causa seconda, pure questa, appunto perchè causa seconda, è essenzialmente determinata e necessitata dall'azione della causa prima. Si sa poi che da questa necessità o fatalità dello intuito il Gioberti desume la sua infallibilità. Ma non è difficile a comprendere, che se lo intuito procedesse dallo spirito, il suo contenuto dovrebbe esser posto dall'attività stessa dello spirito, e però l'affermazione di esso non potrebbe essere esclusivamente divina, come pre-

(1) Questa critica potrebbe a taluno sembrare inesatta, perchè noi realmente possiamo conoscere un obbietto qualsiasi in un modo indeterminato e confuso. Ma bisogna avvertire, che la indeterminatezza e confusione della conoscenza non può mai riguardare l'oggetto, in quanto davvero è oggetto di essa, ma solo in quanto non è tale. Se io, p. c., dico di conoscere Dio indeterminatamente, con ciò non vengo a dire che la mia conoscenza, in quanto afferra quel tanto che afferra dalla natura divina, sia indeterminata, ma solo che la mia conoscenza non afferra tutto il contenuto della natura divina. Da ciò s'intende, che la indeterminatezza della conoscenza non riguarda la conoscenza stessa come *atto*, ma solo come *potenza*; dappoichè mentre essa potrebbe abbracciare molto di più, non abbraccia che soltanto questa o quell'altra determinazione, e non va al di là. E deve esser così, perchè la conoscenza non è tale relativamente a quello che può abbracciare, ma è tale relativamente a quello che abbraccia. Essa quindi, come *atto conoscitivo*, non è mai indeterminata: se fosse indeterminata, non sarebbe *atto conoscitivo*. Quest'atto può apprendere molto meno di quello che si vorrebbe, o si crede di apprendere, ma ciò non ha nulla che fare colla vera realtà dell'atto stesso, il quale, in quanto è quello che è, e nei limiti di quello che apprende, non può non essere determinato.

tende il Gioberti. Una delle due adunque: o l'intuito procede anche dallo spirito, ed allora il giudizio intuitivo non può essere *esclusivamente divino;* ovvero questo giudizio è *esclusivamente divino*, ed allora lo intuito, come *atto dello spirito,* non esiste. Non è possibile serbare l'attività dello spirito, qualora il contenuto dello intuito si fa discendere esclusivamente dalla causa prima. Dire adunque che l'oggetto dell'intuito si presenta da sè dinanzi allo spirito; dire che il giudizio lo fa l'ente, non già lo spirito, è dire ingenuamente: l'attività intuitiva non esiste, e l'intuito è una parola vuota di senso. Se il Gioberti avesse ritenuto l'ente come l'essere stesso dello spirito, la duplice attività sarebbe conciliata, e il giudizio intuitivo non sarebbe nè esclusivamente divino, nè esclusivamente umano, ma sarebbe divino ed umano nello stesso tempo. Esso allora sarebbe dell'ente e dello spirito: sarebbe dell'ente, perchè lo spirito è anche l'ente, e sarebbe dello spirito, perchè l'ente che intuisce è appunto lo spirito. Ma il Gioberti è nemico a morte di questa dottrina. Egli dice, che questo è panteismo, e che non bisogna confondere l'attività dell'ente coll'attività dello spirito. Ebbene sia pure così; ma il certo è, che quando l'attività dello spirito è determinata e necessitata assolutamente dall'azione della causa prima, non può dirsi davvero ch'essa sia attività propria dello spirito. Perchè lo intuito sia attività propria dello spirito, è lo spirito quello che deve porre l'oggetto di esso, e sè stesso come apprensione di quello. L'intuito giobertiano, al contrario, non fa

nulla di tutto questo: esso non pone nè l'oggetto, nè il soggetto. Non pone l'oggetto, perchè questo si presenta da sè dinanzi allo spirito; non pone il soggetto, perchè questo è creato dall'oggetto stesso. Tutto in somma fa l'oggetto, secondo il Gioberti, e lo spirito non fa proprio nulla. Ma, se lo spirito non fa nulla, esso non intuisce nulla, perchè intuire è fare qualche cosa, ed è fare appunto questo, cioè porre l'oggetto intuitivo, e porre sè stesso come apprensione del medesimo. Senza fare ciò, non s'intuisce.

Ma vediamo ora un po' in che modo il Gioberti si fa a provare la realtà del suo intuito. In qualche luogo della sua Protologia il Gioberti dice, che l'intuito non può esser provato *psicologicamente*, perchè ciò ripugnerebbe alla natura di esso, come quello che non è mica accompagnato da coscienza. Ma ciò non basta, e se il Gioberti fosse stato logico davvero, avrebbe dovuto dire, che l'intuito non solo non può esser provato *psicologicamente*, ma neppure *logicamente*, o in qualunque altro modo possibile. « È per fermo, se » l'intuito è ciò che Gioberti dice, come bene e pro» fondamente osserva l'illustre Spaventa, cioè sem» plicissimo, immediato, originario e principio e fon» damento di ogni prova e dimostrazione, come si può » provare, e che bisogno ci è di provarlo? La prova » sia diretta, sia indiretta, presupporrebbe già l'intui» to, cioè quello che si vuol provare. La vera prova » dell'intuito è questa: l'*intuito* prova sè stesso; e non » già il *discorso* qual che sia. Così quando Cartesio » dice: *Penso, dunque sono*, la prova di questo vero è

» nella sua stessa enunciazione: il pensiero è l'essere
» stesso del pensiero; è un vero immediato, intuitivo,
» originario. Chi volesse provarlo (col sollogismo)
» già lo presupporrebbe. Tale è la natura dell'intuito,
» di non aver bisogno di prova, cioè di provare immo-
» diatamente sè stesso (1) ».

Ma perchè il Gioberti sente la necessità di provare il suo intuito? « La ragione di questo bisogno, conti-
» nua il profondo critico, è che il suo intuito non è in-
» tuito, ma un processo, una mediazione, e non afferma
» semplicemente l'essere come tale, ma un contenuto,
» una totalità organica, una formola, un processo. Il
» bisogno della prova vuol dire che la verità, la evi-
» denza e la certezza di ciò che egli chiama intuito
» (e non è), dipende dalla verità del suo contenuto;
» il quale è — nientemeno — l' *Ente estrinsecante in*
» *modo finito la propria essenza infinita* (2), cioè la crea-
» zione. Ma se la certezza e verità della cognizione
» dipende dalla verità del contenuto, la cognizione
» non è più nè intuitiva nè originaria. Se dire: *io pro-*
» *vo l'intuito*, è una cosa seria, ciò è segno che l' in-
» tuito non è intuito » (3). Ad ogni modo leviamo qui un saggio delle prove addotte dal Gioberti in sostegno del suo intuito.

Una di queste prove, dedotta dalla natura della conoscenza in generale, è la seguente. Il Gioberti dice:— La conoscenza in generale è riflessione. Ora la rifles-

(1) V. Filosofia del Gioberti, p. 213.
(2) Introduz. Vol. II, pag. 178-80.
(3) Loc. cit.

sione è analisi. Ma l'analisi non è possibile senza la sintesi anteriore, di cui essa fosse la esplicazione; dunque l'analisi della riflessione non è possibile senza la sintesi dell'intuito. — In conferma di ciò il Gioberti paragona la conoscenza alla intuizione sensibile, e dice che la riflessione non sarebbe possibile senza lo intuito, come non è possibile la distinzione dei varii punti della tela storiata di un quadro, senza una prima simultanea visione di tutta quanta la medesima.

In quanto alla precedenza della sintesi all'analisi io non la nego, ma dico però che non bisogna intenderla nel modo del Gioberti. La sintesi precede l'analisi nel senso che la potenza precede l'atto, la implicazione precede la esplicazione, ma non già nel senso che un atto sintetico e complessivo debba precedere la serie degli atti analitici e distintivi. Oltrechè la riflessione non è tanto analitica, per quanto quì crede il Gioberti. Essa, se è analitica in quanto distingue, è però sintetica in quanto unisce; ed in questo senso la sintesi non precede, nè segue l'analisi, ma è, in fondo, la stessa analisi, la quale si dice sintesi, in quanto, distinguendo, unisce la propria distinzione.

In ordine allo esempio tolto dalle cose sensibili, esso appunto perchè tolto dai sensibili, non può avere alcun valore nel dominio della conoscenza. Ma quel che più è da osservare si è, che nella stessa sfera delle cose sensibili non è affatto necessario che io, per fissarmi sui varii punti della tela storiata di un quadro, debba avere il quadro tutto quanto dinanzi.

Esso potrebbe anche essere velato da una cortina, e venirmi poi scoperto a poco a poco. Ma, nella sfera della intelligenza, non pure questa simultanea presenza di tutta quanta la tela ideale non è necessaria *nel processo del conoscere,* ma non è nemmeno possibile; dappoichè la tela ideale non è un oggetto che l'intelligenza trova lì, come io posso trovare dinanzi a me un quadro, una statua, una montagna, una prateria. La tela della intelligenza è tessuta e storiata dalla stessa intelligenza, e però non è possibile che le si trovi dinanzi senza la sua stessa attività.

Un'altra prova, che il Gioberti adduce in sostegno del suo intuito, è la seguente. Egli dice: l'ordine della riflessione, essendo di sua natura ascensivo, dappoichè procede dal particolare all' universale, dal finito all' infinito, dall'esistente all' ente, dal contingente al necessario, ecc., deve per necessità esser preceduto da un altro ordine conoscitivo, nel quale lo spirito tiene il cammino contrario, procedendo dall' univerversale al particolare, dall'infinito al finito, dall' ente all' esistente, dal necessario al contingente, ecc. Se così non fosse, la riflessione non sarebbe possibile. Ora quell' ordine conoscitivo nel quale lo spirito procede dall' ente all' esistente, dal necessario al contingente, ecc., e procede così mediante l' unico vincolo possibile tra questi termini, quale è l'anello mediano della creazione, è appunto l' intuito. — Gioberti ha espressa questa prova in tante forme e modi diversi, e l' ha ripetuta ad ogni piè sospinto in tutte le sue opere. In sostanza però questa prova non si fonda

che su di un falso concetto che si ha ordinariamente del processo dello spirito, e che il Gioberti si fece ad accettare senza esame di sorta. Ordinariamente si crede, che per procedere dal finito all' infinito, dal contingente al necessario, ecc., si debba possedere antecipatamente il concetto dell'infinito, del necessario, ecc.; e che perciò, prima della esperienza, o della conoscenza reale che dicasi, ci debba essere un altro stato psicologico, come condizione e fondamento della medesima.

Già innanzi tutto, esigendo uno stato psicologico anteriore alla conoscenza reale, come condizione e fondamento di essa, non si avverte che così non si fa altro che spostare soltanto la questione, senza però affatto risolverla. Se la questione, in effetti, è quella di spiegare la conoscenza, non si fa nulla di serio quando si mette dinanzi un'altra conoscenza; dappoichè, in questo caso, si è sempre nel dritto di domandare: ma come si spiega quest' altra conoscenza? Nè si fa un passo innanzi, certamente, col presupporre poco in vece di presupporre assai (quasi si trattasse di una questione di quantità), come, p. e., ha creduto il Rosmini; perchè, sia che preceda poco, sia che preceda assai, se quello che precede è una *conoscenza attuale*, se è un *atto*, e non già la semplice *potenza* del conoscere, la questione è sempre la stessa (1). Ma,

(1) Emmanuele Kant fu il primo filosofo che si fece a spiegare la conoscenza non già col fatto stesso della conoscenza, come si era praticato fino a lui, ma sì bene colla *essenza* della medesima. E difatti, il *conoscere puro, trascendentale* di Kant, la *unità sintetica originaria* del

prescindendo da tutto ciò, quello che bisogna vedere è che il processo dello spirito non è affatto quello che ha creduto il Gioberti, e che però per la esistenza della esperienza o della conoscenza reale (della riflessione), non si ha affatto bisogno dell' intuito precedente.

Lo sbaglio del Gioberti, come di tanti altri, è quello di credere che lo spirito, procedendo dal finito all'infinito, non vada già dalla semplice *rappresentazione* del finito al concetto dell' infinito e del finito, ma sì bene dal *concetto* del finito al *concetto* dell' infinito; e così simigliantemente dal *concetto* del contingente al *concetto* del necessario, ecc. Ma ciò è assolutamente contrario allo sviluppo dello spirito; dappoichè questo non comincia dal *concepire*, ma dal semplice *percepire* l'oggetto, comincia, cioè, dalla *semplice rappresentazione*, e non già dal *concetto*. Ora, quando lo spirito non è altro che *mera rappresentazione*, esso non ha affatto bisogno del *concetto* dell' infinito, perchè il

senso e dell'intelletto non sono altro che la *essenza* del conoscere. Ora è in questo *conoscer puro, trascendentale*, è in questa *unità sintetica originaria* appunto che Kant si fa a cercare la spiegazione della conoscenza. Quelli che considerano le categorie kantiane come tanti concetti che lo spirito possiede già belli e fatti, prima di ogni conoscenza reale, fraintendono e snaturano turpemente tutto lo spirito della filosofia kantiana, e riducono Kant a un semplice continuatore delle vecchie direzioni filosofiche.

Cito qui un luogo dell'Analitica trascendentale (libro 1.° pag. 90 trad. del Tissot), in cui Kant dice così: « Toutes les intuitions, comme sensibles, reposent sur des affections, et les concepts par conséquent sur des *fonctions*. J'entends par fonctions l'*unité d'action nécessaire pour ordonner différentes représentations et en faire une représentation commune. Les concepts ont donc pour base la spontanéité de la pensée*, comme les intuitions sensibles la recéptivité des impressions ». Ora si può esprimere la cosa in un modo più chiaro di questo ?

finito allora dinanzi a lui non ci si trova già nel suo vero significato, ma soltanto quale esso è nella sua immediata esistenza. Quando poi lo spirito, mediante la critica che fa di sè medesimo, non apprende più il finito come un ente sostanziale e per sè, ma come quello che ha la sua ragione di essere in altro, cioè nell' infinito, allora egli si eleva per tal modo al concetto dell'infinito, e mediante questo concetto intende lo stesso finito che prima si rappresentava soltanto. Tutto ciò si farà chiaro vie maggiormente dallo sviluppo della nostra teorica.

Ma quand' anche lo spirito cominciasse non dalla semplice *rappresentazione*, ma dal *concetto* del finito, come dovrebbe dirsi col Gioberti, nè anche si potrebbe ammettere la precedenza dell'infinito, del necessario, ecc., nello spirito senza i relativi concetti di finito, di contingente, ecc.; dappoichè, come non è possibile intendere il finito senza l'infinito, il contingente senza il necessario, così del pari non è possibile intendere l'infinito senza il finito, il necessario senza il contingente, ecc. Ciò per la semplicissima ragione, che un infinito senza il finito non è infinito, un necessario senza il contingente non è necessario, e così via via.

Ma ora mi convien toccare di una prova a cui il Gioberti ha dato una seria importanza. Essa è desunta dalla identità dei due ordini, ontologico e psicologico, e può esprimersi, quasi colle stesse parole dell'autore, nel modo seguente: — Essendo l'ordine della conoscenza (ordine psicologico) non altro che la sem-

plice *visione* dell'ordine reale (ordine ontologico), non è possibile che tra questi due ordini vi sia difformità, ma l'uno deve essere identico assolutamente all'altro. Ora l'ordine ontologico è quello che viene espresso dalla formola ideale; dunque l'ordine psicologico deve esser conforme all'ordine della formola medesima. Nè vale il dire che nello stato riflesso l'uomo può cangiare mentalmente, e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose, perchè ciò non può intervenire nell'ordine naturale e primitivo dello spirito, nel quale non ha affatto luogo l'artificio della riflessione. Quest'ordine naturale e primitivo è appunto l'intuito.

Se volessi discutere convenientemente questa dottrina del filosofo torinese, dovrei uscire dai limiti segnati al presente lavoro. Mi limiterò dunque ad esaminare le cose principali. E innanzi tutto osservo che l'ordine della conoscenza non è già, come credeva il Gioberti, la semplice *visione* dell'ordine reale; quasichè tutta la verità consistesse in quest'ordine, e la conoscenza non fosse altro che una mera aggiunta esterna, la quale potrebbe anche non esserci, senza che perciò l'ordine reale ci perdesse nulla. L'ordine della conoscenza, in vece, è la *verità dell'ordine reale*, e questo in sè stesso non è che una rappresentazione fenomenica e contingente di quello. Ciascuna cosa non è in sè stessa niente di vero e di reale: la sua verità e realtà non è che nel suo principio ideale (1). Senza

(1) Questa verità non è insegnata soltanto dalla filosofia, ma anche dalla religione. Anche la religione, in effetti, dice di non doversi pigliare

l'ordine ideale adunque, che è il contenuto della conoscenza, l'ordine reale sarebbe monco, incompiuto, senza valore e senza verità. Andando così la cosa, l'ordine psicologico primitivo, l'ordine, cioè, della conoscenza naturale non può essere la espressione del vero ordine reale od ontologico, perchè se fosse così, bisognerebbe dire, che la coscienza naturale sia qualche cosa di meglio e di più perfetto della scienza. Il fatto è però, che la scienza soltanto è la vera ed ultima forma dello spirito, e perciò questa, e non già la coscienza naturale può esser conforme all'ordine vero ed assoluto delle cose. Nè ciò viene a dire che la coscienza naturale alteri la rappresentazione delle cose reali, come credeva il Gioberti; giacchè la coscienza naturale apprende l'oggetto suo tale appunto quale esso è. Ma la questione non è questa; la questione sta a vedere se l'oggetto della coscienza naturale sia esso il vero oggetto, o pure il vero oggetto sia tutt'altro (1).

le cose come *enti sostanziali e per sè*, e impara a non dar loro altro valore, se non quello di essere una semplice manifestazione o parola di un ordine più alto, cioè dell'ordine sovrasensibile o ideale. Senza questo idealismo, adunque, non pure non ci sarebbe filosofia, ma non ci sarebbe nè anche religione. Questo idealismo poi, che forma il fondamento così della filosofia come della religione, non si deve intendere nel senso che il mondo reale non sia altro che un sogno, ma sì bene nel senso che *il compimento*, la *finalità* e quindi la *verità* del mondo reale non è in lui stesso, ma nel mondo delle idee, cioè nello spirito.

(1) Ordinariamente si definisce la verità per l'accordo della conoscenza col proprio oggetto. Ma noi abbiamo varie forme di questo accordo, perchè tanto la conoscenza, quanto l'oggetto hanno varie forme. Intanto tra le varie forme dell'oggetto, come tra le varie forme della conoscenza, una sola può essere realmente vera, e tutte le altre non possono esser vere, se non come preparazione o apparecchio di quella, se posso così esprimer-

Per intender bene ciò si avverta che non basta distinguere, come fa il Gioberti, soltanto l' ordine psicologico dall'ordine ontologico (il Gioberti veramente non distingue questi due ordini, ma li separa assolutamente), ma fa d'uopo eziandio distinguere tanto nell'uno, quanto nell' altro due gradi assai differenti. Noi abbiamo un doppio ordine ontologico, ed un doppio ordine psicologico, cioè, un ordine ontologico *vero*, ed un ordine ontologico *falso*, un ordine psicologico *vero*, ed un ordine psicologico *falso*. La vera realtà non è la *immediata*, non è la *esteriorità*, ma la *interiorità* (1), non è la *parvenza*, ma la *essenza*. Il vero ordine ontologico è quello delle *idee*, il falso ordine ontologico è quello dei *meri reali*. Questo secondo ordine è anche vero, ma è vero, dirò così, come *falso*, non vero come *vero*. L' ordine psicologico *vero* è la conoscenza della *essenza*, l' ordine psicologico *falso* è la conoscenza della *parvenza:* quello è la scienza, questo è la coscienza naturale. Posto ciò, può comprendersi facilmente, che l' ordine psicologico *vero* è identico all' ordine ontologico *vero*, e l' ordine psicologico *falso* è identico all'ordine ontologico *falso*,

mi. Ora quale è questa forma? e quindi quale è propriamente quell'accordo in cui consiste la verità? Questo è quello che bisognerebbe determinare; perchè, se ciò non si determina, non si dice il puro nulla. L'accordo della conoscenza col proprio oggetto si ha in ogni grado in cui essa progressivamente si sviluppa, e tuttavia non in ogni grado della conoscenza vi può essere la verità.

(1) La *interiorità* di cui qui parlo non è la *interiorità astratta*, ma la *concreta*, quella *interiorità*, cioè, che ha in sè la *esteriorità* come *risoluta*.

ma l' ordine psicologico *falso* non è identico all'ordine ontologico *vero*, perchè conoscere la *parvenza* non è conoscere la *essenza*. Gioberti parla di questa identità dei due ordini, ma intanto l' ordine ontologico per lui è l' ordine degli intelligibili, cioè l' ordine espresso dalla formola ideale; dunque è l' ordine ontologio *vero*. L' ordine psicologico suo poi è l' ordine della conoscenza naturale; perchè la sua conoscenza è la *immediata*, e la *immediatezza* è solo della coscienza ordinaria, cioè dell'ordine psicologico *falso*. Come adunque il suo ordine psicologico può essere identico all' ordine ontologico?

In oltre quand' anche l' ordine psicologico e l'ordine ontologico fossero identici nel senso del Gioberti, ci vorrebbe ben altro, come giustamente osserva il chiarissimo Spaventa, per provare la realtà dello intuito. E in effetti la realtà dello intuito per lo stesso Gioberti dipende dalla verità di un suo presupposto, e questo presupposto è quello della creazione. Se la creazione è il vero vincolo che corre tra l'Ente e l'esistente, e quindi l' ordine ontologico è quello che viene espresso dalla formola ideale, allora (dato sempre che i due ordini, ontologico e psicologico sieno identici nel senso del Gioberti) l'intuito non può esser negato. Bisognerebbe dunque provare la creazione. Ora il Gioberti l' ha provata (1)?

(1) Il Gioberti, quantunque avesse sentito il bisogno di provare la creazione, pure, in ultima analisi, si fece a conchiudere che la creazione non si può provare, perchè la creazione è libera, e dove ci è libertà non ci può essere, secondo lui, la possibilità della prova. Io qui non posso far

Ma passiamo innanzi, e concediamo per un momento al Gioberti la realtà del suo intuito; poniamo pure che il suo intuito esistesse davvero. Ebbene domando io: quale è il valore dello intuito? in che modo lo intuito può giovare alla scienza? Il Gioberti risponde, che l' intuito può giovare, e giova in effetti alla scienza, perchè è desso appunto che presta alla riflessione ontologica la materia sulla quale questa deve esercitarsi. Ma quale materia? Se non è l' intuito quello che afferma l' oggetto, ma è l' oggetto stesso che afferma sè medesimo dinanzi allo intuito, la materia di questa affermazione chi è che può prestarla alla riflessione ontologica? È naturale che non può prestarla lo intuito, perchè se questo non l' afferma per

la critica di questo falsissimo concetto che il Gioberti si formò della creazione. Noto soltanto, che se la creazione si dovesse dir libera nel senso del Gioberti, essa non sarebbe degna di Dio. Dio è necessità assoluta, giacchè « *egli*, come disse il Bruno, e come ripetè lo stesso Gioberti, *non può essere altro da quello che è; non può essere tale quale non è; non può volere altro che quello che vuole, e necessariamente non può fare altro che quello che fa. L' azione sua è necessaria, perchè procede da tale volontà, che è la stessa necessità. In lui libertà, volontà, necessità sono affatto medesima cosa, e il fare col potere, volere, ed essere* ». Se così non fosse, la creazione sarebbe qualche cosa di fenomenico e di accidentale, e in Dio quindi ci sarebbe il fenomeno e l'accidente. Ma un Dio, in cui ci fosse il fenomeno e l' accidente, non mi pare che sia un concetto troppo degno di questo nome.

Dunque, si dirà, anche Dio è sottomesso ad una legge? Rispondo, che se Dio è sottomesso ad una legge, questa legge non è estrinseca a lui, perchè non è altro che la sua stessa natura; ed esser sottomesso a questa legge è appunto quella necessità che è affatto medesima cosa colla libertà. Del resto questa dottrina non è nuova, giacchè essa si trova anche in mezzo alla stessa scolastica. S. Tommaso, p. e., ha insegnata la stessa cosa. V. Stahl, Storia della filosofia del dritto.

sè, molto meno può prestarla ad un'altra forma dello spirito. Quello che afferma nell'intuituito non è l'intuito, ma l'Ente; l'Ente adunque, e non già l'intuito può porgere la materia alla riflessione ontologica. E che sia così, lo stesso Gioberti lo dice, perchè nella riflessione ontologica, come vedremo, l'Ente, secondo lui, si presenta novellamente dinanzi allo spirito, e questo non fa altro che quello stesso che ha fatto lo intuito, cioè proprio nulla: *guarda* soltanto, dice ingenuamente il Gioberti. È vero che guarda l'Ente in un'altra forma, ma, come vedremo, non è lo spirito che dà all'Ente questa nuova forma; è, in vece, l'Ente medesimo, che vestendosi di questa nuova forma, fa con essa una novella comparsa dinanzi allo spirito.

Tutto ciò, adunque, dimostra che anche quando lo intuito avesse luogo, esso non potrebbe affatto interessarci. Che cosa, difatti, ce ne faremmo noi di questo intuito? Coll'intuito forse faremmo la scienza?

§ 3.

Riflessione ontologica.

Quel grado della conoscenza col quale lo spirito, secondo il Gioberti, si eleva alla cognizione distinta, determinata e *consciente* dell'ordine razionale è la riflessione ontologica. L'oggetto di questo grado del conoscere non è l'Idea in quanto è presente allo intuito originario, ma l'Idea in quanto si determina da sè medesima nello spirito. In altre parole, l'oggetto

della riflessione ontologica è la forma subbiettiva dell'Idea, creata dalla Idea medesima nello spirito. Questa forma è la *parola interna*, la quale è come una rivelazione interiore dell'Idea, fatta dalla Idea stessa, e di cui la rivelazione esteriore non è altro, che la semplice espressione sensibile. Da ciò s'intende perchè il Gioberti disse la riflessione ontologica intuito dello intuìto, cioè, dell'Idea in quanto intuìta dallo spirito; e perchè disse eziandio, che il termine di questa riflessione è la *sintesi della conoscenza.* La idea in quanto *intuìta* è la *intuizione* determinata di essa, creata da lei medesima nello spirito, e questa *intuizione* appunto è quella *sintesi conoscitiva*, in cui l'oggetto ed il soggetto, secondo il Gioberti, si *compenetrano*, senza però affatto confondersi tra loro. Dal che deriva, che la riflessione ontologica non è vaga ed indistinta, come l'intuito, ma è precisa e determinata, perchè essa abbbraccia non già l'Idea nella sua illimitazione ed infinitezza, ma l'Idea in una sua forma finita. E poichè questa forma finita è forma dello spirito, perchè è la intuizione stessa dello spirito, così quì la conoscenza non è scompagnata da coscienza; quì lo spirito è coscienza di sè, perchè l'oggetto del suo conoscere è la sua intuizione medesima, come posta dinanzi a sè stesso, e da cui esso si distingue. Ora, siccome questa intuizione è creata dalla Idea stessa nello spirito, ed è la sua *interna rivelazione*, così la riflessione ontologica è il vero ed oggettivo conoscere; e ciò perchè essa coglie la manifestazione dell'Idea, fatta dall'Idea medesima. Ma perchè lo spirito possa cogliere

questa rivelazione interna dell'Idea, egli ha mestieri dello strumento della parola, che è la espressione sensibile di essa. E questa è la ragione, dice il Gioberti, del bisogno della parola pel pensiero, e questa ragione stessa è quella che prova la origine divina della parola. Dappoichè, se io non posso pensare senza la parola, come sarebbe possibile che io creassi la parola? Per creare la parola dovrei pensare, ed io non posso pensare senza la parola. Esposta così brevemente la dottrina del Gioberti, entriamo un pò a considerare il valore della medesima.

E pria d'ogni altro, egli è chiaro ad evidenza, che la riflessione ontologica, come quella che viene determinata dall'Idea, non presenta alcuna attività propria, ma è al tutto dipendente dall'azione dell'Idea medesima. Quindi è, che come l'intuito è una vera passività verso l'Idea, così la riflessione ontologica è una seconda passività verso della stessa. La sola differenza che vi ha è questa, che l'intuito è una *passività indeterminata*, e la riflessione ontologica è una *passività specificata e distinta:* quello subisce l'azione dell'Idea nella sua infinità, questa subisce l'azione dell'Idea come ristretta in una sua speciale determinazione. Nella riflessione ontologica, dunque, l'attività dello spirito non si vede affatto, e però come l'intuito è creato dall'Idea *esterna* allo spirito, così essa similmente è creata dall'Idea nella medesima guisa. Per la qual cosa bisogna dire che la riflessione ontologica non è figlia dell'attività dello spirito, perchè non è lo spirito quello che *determina* l'Idea, e *crea la interna*

parola rivelatrice di essa. Ma se è così, il Gioberti non ha dritto di dire, che l' oggetto della riflessione ontologica è l'Idea come *intuìta* dallo spirito; perchè, se fosse così, l' Idea non potrebbe presentarsi *da sè* dinanzi alla riflessione ontologica, ma solo *mediante l'attività dello spirito intuente*. Sarebbe lo spirito allora che, intuendo determinatamente un lato dell' Idea, si opporrebbe dinanzi la propria intuizione. Qualora la intuizione determinata, che fa da oggetto alla riflessione ontologica non è figlia dell' attività stessa dello spirito, ma è posta dall'Idea nello spirito, non si può dire che la riflessione ontologica sia lo intuito della Idea come *intuìta dallo spirito*. Sarà l'Idea allora, la quale, determinandosi estrinsecamente, si presenta nelle sue successive determinazioni dinanzi allo spirito, e questo, senza muoversi affatto, non farà altro che *guardare*, come fa lo intuito. Il che importa, che quella parola che il Gioberti chiama interna non è interna davvero. Perchè fosse interna, la Idea dovrebbe determinarsi nello spirito, e mediante l'attività stessa dello spirito. La rivelazione adunque interiore diviene per tal modo rivelazione esteriore, e la riflessione ontologica, anzichè riflessione diviene un secondo intuito per nulla differente dal primo. Ma è possibile, che l' Idea si riveli allo spirito *estrinsecamente*, e senza l'attività dello spirito? È possibile, che lo spirito colga le determinazioni dell'Idea, se non è egli stesso che determina l' Idea? Il Gioberti dice senza reticenza: ciò è possibile, anzi necessario, perchè è l'oggetto quello che pone il soggetto; e, se fosse altrimenti la verità

non sarebbe possibile, perchè verrebbe ad essere una pura fattura dello spirito, e quindi *puramente suggettiva*. — Ma io domando al Gioberti, o meglio ai giobertiani: che cosa è l' oggetto? Certo, l' oggetto non è altro se non ciò che o attualmente vien concepito dallo spirito, ovvero ciò che almeno può essere concepito. E per verità, io non credo che altri possa sostenere seriamente, che sia oggetto dello spirito anche ciò che non è concepito da esso; e che possa essere oggetto dello spirito anche ciò che non è mai concepibile dal medesimo. Dunque, l'oggetto, in buona sostanza, o è il concepito, o almeno il concepibile. Ora l' oggetto, come *concepito,* non è posto forse dallo spirito? Che l' oggetto come semplice oggetto, cioè, come semplicemente *reale*, non sia posto dallo spirito (come spirito), questo non si contrasta certamente; ma che poi l'oggetto, come vero oggetto, cioè come *concepito* non sia neppure posto dallo spirito, questo non so come il Gioberti abbia potuto sostenerlo. Veramente il Gioberti non ha detto soltanto l'errore; egli ha detto anche la verità. E difatti, non una volta, ma spesso spesso si trova nelle sue opere che intendere è *creare*. Ora, se intendere è *creare*, ciò importa che l'oggetto della intelligenza intanto è oggetto di essa inquanto è da essa *creato*, e che intanto può essere oggetto suo, inquanto può essere *creato* da lei medesima. L' oggetto, adunque, o è la creatura attuale dello spirito, o è la creatura possibile dello stesso. Ora, se è così, come potrà dirsi che l'oggetto è quello che pone il soggetto? Ciò varrebbe quanto

dire, che la creatura pone il creatore. Dippiù, il Gioberti aggiunge, che se l' oggetto fosse posto dal soggetto, la verità non sarebbe possibile, perchè sarebbe la semplice produzione dello spirito. — Ma questo appunto è quello che si trattava di vedere; si trattava, cioè, di vedere se la verità è possibile, e in che modo, e quando è possibile. Quindi è che non bisognava dire: la verità è possibie; dunque lo spirito deve esser questo, o quest' altro, e la sua funzione del conoscere deve consistere in questo, o in quest' altro; bisognava in vece, studiare prima la natura dello spirito, vedere prima il modo con cui nello spirito si produce la conoscenza, e i varî gradi nei quali questa si sviluppa, e poi dire, se la verità è possibile, ovvero no. Emmanuele Kant, che fu il primo a porre ed a risolvere il problema della filosofia in un modo veramente serio, studiò prima la conoscenza umana, e dopo di aver penetrato l' intimo processo produttivo della medesima, allora soltanto tirò la sua conseguenza (1).

(1) Il torto della conseguenza tirata da Kant fu quello di aver trasceso, se così posso dire, i limiti delle sue ricerche. Mi spiego. Kant pose il problema: possiamo noi conoscere la verità? Per risolverlo ricorse al processo della coscienza ordinaria, e al processo del conoscere filosofico fino a lui seguito. Studiando il primo processo (processo dello intendimento), trovò che questo non fa che cogliere i fenomeni sotto certe forme proprie dello spirito, e colle quali i fenomeni sono concepiti. Studiando il secondo processo (processo della ragione), trovò che questo piglia le mosse sempre da una determinazione meramente suggettiva, e da cui non si può dedurre, mediante lo strumento del raziocinio, che soltanto una conseguenza ipotetica, e quindi controvertibile. La critica di Kant è vittoriosa su tutta la linea percorsa. Ci era però altro da percorrere. Se i modi o processi del conoscere fossero soltanto quelli da lui studiati, cioè

Il Gioberti, in vece, non fece così. Egli presuppose al problema della filosofia quella soluzione che avea nel suo cervello, e poi disse: giacchè la verità è possibile, lo spirito non può porre da sè medesimo l'oggetto della conoscenza, perchè se lo ponesse da sè medesimo, non sarebbe possibile la verità. — Già innanzi tutto, se il Gioberti fosse stato un po' più logico, non avrebbe potuto fare neppure questo presupposto; dappoichè questo presupposto fa a calci coll' altro suo presupposto del sovrintelligibile, e della finitezza dello spirito. Se, difatti, lo spirito non può comprendere la essenza delle cosa, perchè finito (e la essenza delle cose è la loro verità), la verità non è possibile per lui. Ma, anche quando non si voglia uscire dai presupposti, e, quel che è peggio, si voglia anche fare presupposti contraddittorî, dal perchè si

il processo naturale, ed il processo filosofico anteriore a lui, non ci sarebbe nulla a ridire; dappoichè nè il conoscere naturale, nè il conoscere filosofico antekantiano possono raggiungere il vero delle cose. Ma, se ci fosse poi qualche altro modo di conoscere? Se ci fosse un processo conoscitivo assoluto? un metodo assoluto? Questo non vide Kant. Ad ogni modo però Kant sbarazzò il campo della filosofia, perchè disse: nè il conoscere naturale dello spirito, nè i vostri metodi, o filosofi, ci fanno conoscere l'*in sè* delle cose. Tutto ciò andava bene. Conchiudere poi assolutamente, e dire: dunque la verità non è possibile, questo fu il suo torto. Egli non avrebbe potuto dire: dunque la verità non è possibile, ma soltanto: con questi processi conoscitivi, la verità non è possibile. Egli, in somma, volle negare il valore dello spirito in sè stesso, mentre, in fondo, non negava che la sola coscienza naturale, e la filosofia anteriore a lui. Quest'errore di Kant è un errore generale degli scettici. Ogni scettico crede di essere la negazione assoluta della verità, mentre egli non è che la semplice negazione delle filosofie anteriori a lui. Chiunque sa un po' la storia della filosofia, può vedere se io dico il vero.

presuppone che la verità è possibile, da ciò non deriva che lo spirito per cogliere la verità non debba porla da sè stesso in sè medesimo, e deve aspettare, per così dire, una mano estrinseca che gliela ficchi nel cervello. Ci potrebbe essere, in effetti, tale un grado del conoscere, al quale lo spirito elevatosi, ponesse, come sempre, l'oggetto suo da sè medesimo ed in sè medesimo, e nel tempo stesso apprendesse l'oggetto nella sua verità. Ed ecco perchè, ripeto, quello di che si trattava, era di studiare lo spirito, e non già di fare presupposti; tanto più che questo studio non era una cosa ancora *in mente Dei*, ma era uno studio già fatto.

Da tutto ciò si fa chiaro quanto sia assurda quella rivelazione interna dell'Idea, fatta dall'Idea medesima nello spirito, e nell'intuito della quale il Gioberti fa consistere la riflessione ontologica. Se l'Idea, secondo il Gioberti, fosse lo stesso spirito, la cosa camminerebbe pel suo dritto, giacchè allora sarebbe lo spirito stesso quello che rivelerebbe a sè medesimo il contenuto della sua potenza. Ma il principale pregiudizio del Gioberti, quel pregiudizio appunto che rovinò tutte quante le sue dottrine, fu sempre questo, che l'Idea, cioè, è *estrinseca* allo spirito. Ora, se l'Idea è *estrinseca* allo spirito, questo non potrà mai in eterno apprendere la rivelazione dell'Idea; giacchè per apprendere questa rivelazione, lo spirito deve porre in sè stesso colla propria attività le determinazioni ideali, il che non è possibile qualora l'Idea è fuori di lui.

Ma poniamo pure che lo spirito potesse apprendere la rivelazione dell'Idea, quando questa rivelazione non fosse figlia della sua stessa attività. Ebbene vediamo un po' che cosa discende da ciò.

Qualora le determinazioni dell'Idea non sono poste dallo spirito, ma dall'Idea come estrinseca allo spirito, questo per necessità non potrà fermarsi liberamente su quella determinazione che vuole, ma deve per forza fermarsi su quella determinazione che l'Idea stessa crea dentro di lui; e dippiù non può rimuoversi da essa, se l'Idea stessa non si compiace di presentarsi sotto di un'altra determinazione, e poi sotto di un'altra, e così via via. Per lo che il movimento della riflessione ontologica diviene così un movimento puramente meccanico. L'Idea mi presenta un suo lato, e mi pone nello spirito la intuizione di esso; ed io fisso questa intuizione ed attraverso di essa veggo un lato dell'Idea. Dopo di ciò l'Idea si gira un poco, e, girandosi, pone nello spirito la intuizione di un altro lato suo, e così io apprendo questa seconda intuizione, creata dall'Idea stessa, e conosco attraverso di essa un altro lato della Idea. Poi l'Idea presenta un altro lato, fa lo stesso di prima, ed io così passo ad un'altra sua determinazione; e così sempre. Io, adunque, come riflessione ontologica, non ho nè la libertà di cominciare, nè quella di continuare, nè quella di finire. Se comincio, è l'Idea che mi fa cominciare; se continuo, è l'Idea che mi fa continuare; se finisco, è l'Idea che mi fa finire. Ed è troppo naturale; dappoichè, se la riflesione ontologica è lo

intuito della rivelazione che l'Idea fa di sè stessa allo spirito, questo non può intuire che quello che la Idea gli rivela, e nel modo e nell'ordine che l'Idea stessa glielo rivela (1). Ma, se è così, la libertà del pensiero dove stà? Il Gioberti risponde, che la libertà del pensiero non riguarda l' Idea, la quale appunto è quella che porge i principii costitutivi del pensiero. La libertà del pensiero, secondo lui, non può versare in altro che nella semplice *esplicazione* dei principii. Ma a che vale questa libertà di esplicare i principii, qualora io non posso rendermi conto di essi? Sarà questa come la libertà dello scolare nel conferire la lezione al suo pedagogo. Egli è libero di usare quei termini che vuole, è libero anche di fare qualche traslocazio-

(1) Con ciò non intendo dire, che nel pensiero non ci sia necessità; ma la necessità che ha luogo nel pensiero è tutt'altra cosa. Io, volendo pensare, non posso procedere che così e così, da questa determinazione a quest'altra, e non altrimenti. Ma, innanzi tutto, io non sono costretto a pensare, perchè posso cominciare e finire a mio piacimento, il che non sarebbe possibile secondo la teorica giobertiana. Dippiù, se io sono necessitato di procedere da questa determinazione a quest'altra, questa necessità non è esterna, ma interna, e però non è fatale, ma libera. Nella dottrina del Gioberti, la necessità del pensiero è al tutto esterna, è una coazione, o perciò è l' antitesi assoluta della libertà. Quest'errore si riproduce nella teorica del Buono. Ivi la necessità morale è anch'essa esterna, anch'essa una coazione direi quasi fisica. E in effetti così bisogna dire quando si ritiene che la legge sia *estrinseca* alla volontà, e che questa sia in sè stessa assolutamente *senza legge*. Intanto, questo esser *senza legge intrinseca*, questo aver la legge *fuori di sè*, questo appunto è ciò che fa la libertà. *Incredibilia sed vera!* Ma se è così, il Buono come è possibile? Facendo il presupposto della *pura suggettività* del volere, presupponendo, cioè, la volontà come assolutamente *senza legge*, senza il Buono, e questo come assolutamente *estrinseco alla volontà*, la conseguenza quale è? Ah! logica, logica.

ne che non alteri però quello di che si tratta; ma la lezione tuttavia è quella che sta scritta lì. Ebbene questa è la libertà che il Gioberti accordò *una volta* al pensiero per essere consentaneo a questa sua dottrina della riflessione ontologica. Ho detto una volta, perchè sanno tutti (tranne i giobertiani), che il Gioberti non professò sempre questa dottrina, la quale appartiene soltanto al primo periodo della vita speculativa del nostro filosofo; periodo a cui si è fermata tutta quanta la turba dei nostri dottori in giobertismo. Ma passiamo innanzi. Il Gioberti aggiunge, che lo spirito per apprendere la parola interna, con cui l' Idea gli rivela sè stessa, ha bisogno indispensabile della parola esteriore e sensibile. Dal che deriva, secondo lui, che il pensiero non è possibile senza la parola, e da ciò poi che la parola non può essere che di origine immediatamente divina. — Ma io non so capire, come dalla dottrina esposta possa nascere questa conseguenza della necessità della parola esteriore e sensibile per la possibilità della riflessione ontologica. Se la parola interna, che è l' oggetto della riflessione ontologica, è creata dall' Idea medesima nello spirito, quale è la ragione per cui lo spirito non potrà apprendere questa interna rivelazione, ed avrà mestieri di ricorrere alla rivelazione esteriore, la quale, secondo lo stesso Giobertì, non è altro che la semplice espressione sensibile di quella? Se la parola esterna è la espressione sensibile della parola interna, io debbo aver bisogno della parola interna per intendere la parola esterna, e non già e converso. La parola interna

è il significato della parola esterna; se io quindi non ho appreso dall'Idea il significato della parola esterna, questa per me non può essere che un puro suono; il quale, anche quando mi rompa il timpano le mille volte, non cesserà mai di essere un semplice suono. La parola esterna non significa da sè, ma solo mediante la parola interna; se questa, adunque, non è appresa, è inutile ricorrere a quella. E se è così, quale è la ragione perchè la parola non può essere di origine umana? Se l'Idea rivelandosi dentro di me, mi crea il pensiero, come dice il Gioberti, perchè non potrò io esprimere questo pensiero nella parola sensibile? Mi manca forse la capacità di formare la parola? Ma, se questa capacità mi manca, ciò deve dipendere dal perchè forse mi manca la laringe sulla trachea, non già dal perchè mi manca il pensiero da esprimere nella parola. Da ciò adunque è manifesto, che non è la parola il principio fattivo del pensiero, come pretende il Gioberti, ma è il pensiero il principio fattivo della parola (1). Il che importa che la parola, come ogni altra cosa che riguarda l'uomo, non può esser figlia che della stessa umana natura. Se l'uo-

(1) Qui la parola *pensiero* è presa nel senso del Gioberti, cioè come semplice *roppresentazione*, perchè a questa si riduee il pensiero pel Gioberti. Ma, anche quando si parlasse del pensiero come tale, quello che si potrebbe dire con verità è, che il pensiero *presuppone* la parola, ma non già che la parola è il *principio* del pensiero. La parola viene prima del pensiero, ma pure è il pensiero che pone la parola, come la sensibilità è prima dell'intelligenza, e pure è l'intelligenza che pone la sensibilità; come il mondo è prima dello spirito e pure è lo spirito che pone il mondo.

mo è quello che parla, egli è mestieri discendere nella natura dell' uomo, e vedere come questa si manifesta nella parola. Ricorrere a Dio, per ispiegare le manifestazioni dello spirito umano, è cadere nel comune difetto della coscienza ordinaria, la quale, non sapendo darsi ragione di nulla, spiega tutto con Dio; il quale così è sempre in iscena, ed è, come dire, sempre in punto ed all'ordine per isgroppar tutti i nodi, ed appianar tutte le lacune. Con ciò, si avverta, non voglio dire, che non sia Dio quello che fa tutto. Ma la questione non è questa. La questione, in vece, sta a vedere *come*, e *quando*, e sotto quale *qualità*, se posso così esprimermi, Dio fa tutto quello che fa. Così, per cagion d' esempio, noi possiamo anche dire che Dio piove, tuona, nevica, lampeggia, ecc., ma cosa è qui Dio in quanto fa tutto questo? È Dio come *Idea pura?* ovvero è Dio come *Altro?* ovvero è Dio come *identità* dell' *Idea pura* e dell' *Altro?* cosa è? Per simile, noi possiamo anche dire che Dio crea la parola, ma cosa è qui Dio, in quanto crea la parola? È Dio come vera realtà di sè stesso, cioè come spirito assoluto, ovvero è Dio come uomo? Quando si va a vedere, e s' intende bene la cosa, è Dio come semplice uomo. In altri termini, è *l' uomo* (1).

(1) Come! dirà forse taluno, Dio e l'uomo sono adunque la stessa cosa?— Ma intendiamoci bene. E innanzi tutto si avverta, che noi abbiamo detto *l' uomo*, e non già *questo* o *quell' uomo*; dappoichè *questo* o *quell'uomo* non è, certamente, *l'uomo*; almeno non è *l'uomo come tale*, ma solo come *questo* o *quello* semplicemente. Ora *l' uomo*, *l' universale uomo*, *l' idea*, in somma, *dell' uomo*, non è forse qualche cosa di divino? Certo non è Dio, come veramente ed assolutamente tale, ma è però qualche cosa

La conclusione di quel poco che finora ho brevemente esposto, io credo potersi riassumere così: la riflessione ontologica del Gioberti, al pari del suo intuito, non è altro che l' assoluta negazione dello spirito, il quale, come produzione assoluta di sè stesso, intanto conosce, inquanto il suo conoscere è il risultato della sua stessa attività. Anche quando, adunque, lo spirito fosse rinchiuso nei limiti pretesi dal Gioberti, esso non potrebbe affatto elevarsi alla cognizione dell' ordine assegnatogli, seguendo la teorica da lui improvvisata.

Impertanto, perchè questa mia conclusione riesca anche più fondata, esporrò rapidamente la dottrina del Gioberti sulla riflessione psicologica, la quale, come mostrerò, conferma nel modo più solenne tutto quello che finora ho sostenuto, e scrolla irreparabilmente lo intiero edifizio della stessa dottrina alla quale appartiene.

di Dio, ed è qualche cosa *di Dio* più di quello, senza dubbio, che nol sia la semplice natura. Si dice da tutti: l'uomo è manifestazione di Dio, anzi è la più bella manifestazione di Dio. — Ma che cosa significa questo? Se l'uomo è manifestazione di Dio, ciò importa che sia, in certo modo, Dio. Lo sarà tanto, per quanto Dio può essere in questa sua manifestazione, ma certamente, in quanto è questo tanto che è di Dio, è Dio. E ripeto che ciò non significa dire che Tizio, Sempronio, Cajo siano Dio, tanti Dii. Niente di questo. Quelli che intendono così la dottrina hegeliana, e quindi l'accusano di menare all'adorazione di sè stesso, non ne capiscono un ette. Ciò significa soltanto che *l'uomo*, come *manifestazione di Dio*, come *momento della vita di Dio*, cioè, non come *questo* o *quell'uomo*, ma come *uomo*, come *quello che è l'uomo*, non è propriamente e semplicemente *uomo*, ma è *Dio come uomo*.

§ 4.

Riflessione psicologica.

Se lo spirito umano non rimovesse il suo sguardo da quella interna rivelazione, con cui l'Idea gli spiega dinanzi le sue determinazioni razionali, e si limitasse soltanto a dar forma scientifica alle medesime, l'errore non sarebbe possibile; e la scienza umana sarebbe una serie sempre più perfetta di esplicazioni del vero assoluto, riepilogato nella formola ideale. Ma l'uomo, egoista per natura, e proclive essenzialmente a concentrarsi in sè medesimo, è spinto dal suo naturale orgoglio a staccarsi dalla interna parola dell'Idea, e a fissarsi in sè stesso, in questa sua opposizione contro il principio da cui esso dipende. Ora lo spirito, abbandonando la rivelazione interna dell'Idea, e concentrandosi in sè stesso, che cosa mai può trovarvi? Non altro, certamente, che il sensibile, non altro che le proprie modificazioni; dappoichè quello che lo spirito è, come conoscere o pensiero, non lo è affatto indipendentemente dall'Idea. Staccatosi, adunque, lo spirito dalla parola ideale, e fermatosi sul sensibile, egli comincia qui un lavoro tutto proprio e subbiettivo, con cui trasforma le proprie impressioni in tante immagini bugiarde, colle quali egli stesso intesse successivamente un reticolato sempre più stretto di fantasmi, e lo innalza e distende a poco a poco dinanzi alla interna rivelazione della

Idea. Per tal modo, alla tela delle idee primigenia e divina subentra la tela subbiettiva delle proprie rappresentazioni, e al conoscere vero ed oggettivo un conoscere falso ed apparente. Ebbene questo lavoro orgoglioso, con cui lo spirito si concentra dentro di sè, e costruisce a sè stesso ed in sè stesso, indipendentemente dalla Idea, tutto il suo fantasmagorico edifizio, questo lavoro appunto è la riflessione psicologica. — Ecco in poche parole lo spirito della dottrina giobertiana su questa forma del conoscere; dottrina dalla quale si può comprendere agevolmente perchè il Gioberti si dovea scagliare con tanti rimproveri e motteggi contro di Cartesio, e perchè dovea sempre dichiararsi nemico a morte della filosofia alemanna. Questa filosofia, come tutta la filosofia moderna, era secondo lui, il prodotto della riflessione psicologica, era la filosofia come fattura dello spirito. Ebbene il Gioberti non voleva la filosofia come fattura dello spirito, ma come creazione genuina dell'Idea, voleva la filosofia fondata sulla riflessione ontologica; quella filosofia, cioè, la quale non avesse girato la mazza a tondo, e avesse preteso di fare tutto da sè (1),

(1) In ciò il Gioberti avea ragione, perchè la filosofia non deve essere una rivoluzione contro i sistemi antecedenti; essa in vece deve in sè abbracciarli tutti come momenti, oltrepassando le loro barriere, e scorgendo nei loro determinati principii tanti gradi particolari dello sviluppo dell'Idea. La storia della filosofia, in effetti, deve paragonarsi, come disse l'Hegel, non già ad una galleria delle aberrazioni dello spirito umano, ma piuttosto ad un panteon di divine e celesti figure. Il Gioberti intanto, con tutte le sue attestazioni in contrario, di questa verità non ne volle sapere proprio niente. Dippiù è anche vero che la filosofia deve es-

ma che prima di cominciare il suo lavoro, si fosse inchinata dinanzi alla Idea (che, in fondo poi, significava dinanzi alla chiesa di Roma), ne avesse umilmente ascoltata la infallibile parola, e si fosse contentata di limitarsi alla semplice esplicazione della medesima. Quando la filosofia, diceva il Gioberti, si fonda sulla riflessione psicologica, essa non può produrre, che sensismo, scetticismo, razionalismo, panteismo, immoralismo, ateismo, nullismo; in somma *tutte le vergogne della filosofia moderna.*

Ma, mettendo un po' da parte le declamazioni, le pompe, e le vanterie del Gioberti, il fatto è che questa riflessione psicologica da lui tanto discreditata, sfatata e vilipesa è appunto quella che scalza dalle fondamenta la sua teorica della conoscenza (se pure teorica si voglia dire), e conferma autenticamente quanto noi finora abbiamo sostenuto contro di essa.

Il principio su cui si fonda tutta la teorica del Gioberti è, che lo spirito è una semplice creatura dell' Idea, e però, come tale, apprende il vero delle cose solo allora che non si allontana dalla interna rivelazione, con cui l' Idea, manifestandosi a lui, lo pone

sere la creazione genuina dell'Idea, ma ciò non basta, perchè se in qnesta creazione non ci entra affatto l'attività dello spirito, questo non potrà mica riconoscer sè stesso nella filosofia. Quello che si richiede è che la creazione ideale sia nello stesso tempo creazione dello spirito; il che non è possibile quando l'Idea è ad Est e lo spirito ad Ovest, come si verifica nella dottrina del Gioberti. Si tratta adunque di avvicinare l'Idea e lo spirito, e si tratta di avvicinarli per modo che l'attività dell'uno si concilii con quella dell'altro; dappoichè, senza questa *conciliazione*, la filosofia non è possibile. Ora il Gioberti ha fatta questa *conciliazione?*

come conoscere o pensiero, e cade in vece nelle tenebre e nell'errore non appena inorgoglito di sè stesso, si distacca dalla medesima, e pretende di costruire da sè solo lo edifizio della conoscenza. Ebbene vediamo un po' come questo principio può accordarsi col fatto della riflessione psicologica.

Lo spirito colla riflessione psicologica si distacca innanzi tutto da quella parola con cui l'Idea gli rivela sè medesima, e si concentra in sè stesso. Ora, se fosse vera la dottrina giobertiana, questo distacco sarebbe possibile? Se lo spirito è quello che è, in quanto è posto dall'Idea, come può concepirsi, che esso si allontani dall'Idea, e si concentri in sè medesimo? Se io, come conoscere o pensiero, sono creato dall'Idea, e intanto sono conoscere o pensiero, inquanto sono conoscere o pensiero dell'Idea, egli è evidente, che io non posso lasciare di essere conoscere o pensiero dell'Idea, senza cessare di essere quello appunto che sono. Ora posso io cessare di essere quello che sono? Se l'Idea si ritira da me, come direbbe il Gioberti, è giocoforza che io debba cadere nel nulla, ma se l'Idea non si ritira da me, e continua (per sua compiacenza, s'intende) a starmi presente, il che importa che l'Idea mi conserva, come è possibile che io mi allontani da lei? Ciò varrebbe quanto dire che l'Idea mi crei, ed io a suo marcio dispetto mi annulli da me medesimo, e che perciò abbia, anche in tanta passività verso l'Idea, un'attività ed una forza di gran lunga superiore a quell'attività stessa che mi pone.

Da ciò si fa chiaro, che se il conoscere umano fosse

creato dall'Idea, nel senso del Gioberti, se il nostro pensiero non fosse figlio della nostra attività, ma dell'attività stessa dell'Idea come estrinseca a noi, non sarebbe affatto concepibile questo primo momento della riflessione psicologica. Molto meno poi sarebbe concepibile quell'altro momento di essa, col quale lo spirito, secondo il Gioberti, trasforma le proprie impressioni, e produce a sè stesso un mondo tutto proprio e suggettivo. E per verità, anche quando lo spirito potesse distaccarsi dall'Idea, anche quando, cioè, potessse annullarsi da sè stesso come conoscere o pensiero, e ridursi sino alla condizione di anima meramente sensitiva, certo, esso non potrebbe svilupparsi da sè; dappoichè questo sviluppo ripugnerebbe alla sua natura di spirito creato. Chi non è da sè non può svilupparsi da sè, e non può far nulla da sè, ma solo mediante quel principio da cui esso dipende. Quindi è, che lo spirito non sarebbe nel grado di potere architettare coll'attività propria quell'edifizio fantasmagorico di cui parla il Gioberti; e ciò per la ragione semplicissima che, nella dottrina del Gioberti, lo spirito non ha nessuna attività propria ed intrinseca; tutta la sua attività è fuori di lui, è l' attività stessa dell'Idea (1). Lo spirito, pel Gioberti, è come il Giove

(1) L'attività dello spirito è veramente l'attività stessa dell'Idea, ma non già dell'Idea giobertiana, la quale è *rimossa da noi*, e non è *dentro a noi più che noi medesimi non siamo dentro a noi*, come direbbe il Bruno. Il Gioberti, rimovendo l'Idea dallo spirito, ha dovuto trasportare l'attività dello spirito fuori di lui; e di qui poi tutte le apparizioni e le comiche scene del Dio che parla, del Dio che insegna, del Dio che diffinisce, ecc. ecc. Ma se questo Dio che parla, che insegna, che diffinisce, ecc.,

della mitologia greca, il quale ha fuori di sè il Destino, ed è fatalmente determinato dal medesimo. Nella dottrina del Gioberti il Destino è l'Idea. Quindi è che, essendo tali le condizioni dello sviluppo dello spirito, noi dovremmo esser sempre da capo, giacchè l'Idea non potrebbe riprodurre nello spirito che quello stesso che prima vi avea prodotto, e che l'uomo orgoglioso avea avuto la temerità di distruggere. Una delle due adunque: o lo spirito è creato, ed allora non è possibile che si distacchi dalla parola interna dell'Idea, e si faccia a suo modo coll'attività propria (attività propria che non ha); ovvero egli può veramente distaccarsi dalla parola interna dell'Idea, e prodursi a suo modo da sè stesso, ed allora non è possibile che sia creato, ma deve per necessità essere il creatore di sè stesso. Ora il Gioberti, colla sua teorica della riflessione psicologica, ha posto, senza volerlo, in pienissima evidenza quest'autonomia assolu-

non deve avere un significato veramente comico, esso non può essere altro che lo spirito stesso, in quanto parla, insegna e diffinisce tutto a sè medesimo. Nella dottrina del Gioberti, intanto, lo spirito non può aver coscienza di tutto ciò; dappoichè questa coscienza non è possibile quando lo spirito non si è oggettivato dinanzi a sè stesso nella sua vera ed assoluta intimità. E difatti è da questa intimità assoluta dello spirito appunto che promana tutta quella rivelazione ideale di cui parla il Gioberti; quindi è che fino a quando lo spirito non è presente a sè stesso come quello che è in sè medesimo, non può aver coscienza della provenienza della rivelazione ideale, e deve credere per necessità ch'essa venga da un principio assolutamente esterno. E da ciò s'intende come la esteriorità dell'Idea giobertiana non è altro che la esteriorità stessa dello spirito, il quale finchè non s'*immedesima* colla propria *intimità*, deve necessariamente trovarsi fuori di sè stesso, e come vero straniero in casa propria.

ta dello spirito: egli ci ha fatto vedere come lo spirito si concentra in sè medesimo, e produce in sè stesso colla sua attività un mondo tutto proprio. È vero che ci ha detto altresì, che questo mondo è immaginario, fantasmagorico, falso e di vuote apparenze, ma come sarebbe possibile la creazione di questo mondo immaginario, qualora lo spirito fosse una semplice creatura (1)? Se lo spirito è capace di abbando-

(1) Se lo spirito fosse una semplice creatura, esso potrebbe essere spiegato allo stesso modo con cui si spiega il mondo naturale. Il principio di causalità che spiega tutti i fenomeni della natura, dovrebbe esser sufficiente a spiegare anche le manifestazioni dello spirito. Il fatto è che le manifestazioni dello spirito non si possono spiegare col semplice principio di causalità. Nel *mondo umano* il Dio causa non può fare nessuna prova. Per intendere e spiegare questo mondo, ci vuole la causalità assoluta, il principio dell'autogenesi, dell'autoctisi, il principio, in somma, della produzione assoluta di sè stesso. Senza questo principio non si può spiegar nulla che riguardi lo spirito. Il primo a vedere questa profonda verità fu Giambattista Vico. E difatti, Vico appunto fu quello che distinse la legge del mondo naturale dalla legge del mondo umano. Prima di lui, tanto l'uno che l'altro mondo erano spiegati colla stessa legge, erano affidati nelle braccia della stessa Provvidenza. — Ma una sola Provvidenza non basta, disse Vico, perchè la Provvidenza *puramente divina* non può spiegare che soltanto *l'ordine delle cose naturali*. Per ispiegar *l' ordine delle cose umane* ci vuole una seconda Provvidenza, ci vuole la *Provvidenza umana* — Vico non previde il novello problema che sarebbe sorto dalla sua dottrina, ma, posta questa, il problema dovea sorgere per necessità. Se, in effetti, vi ha due Provvidenze, cioè una *Provvidenza naturale* ed una *Provvidenza umana*, e se queste due Provvidenze sono veramente *due*, perchè l'una è *diversa* dall'altra, e quindi *ineguale* all'altra, come è possibile che queste due Provvidenze si conciliino colla *unità della natura divina?* Come sono possibili in Dio *due leggi, due statuti?* Questo problema non potea sorgere prima di Vico, perchè se prima non si vedeva in Dio la *distinzione reale*, non si poteva domandare il come di questa *distinzione*. E difatti fino a Vico non si ha altro che o il *caput*

nare il mondo rivelato dall'Idea, e produrre da sè stesso il mondo proprio, ciò deve significare abbastanza, che la natura dello spirito non è quella di esser creato da un principio estrinseco a lui, ma bensì di essere il creatore assoluto di sè medesimo. Se io indipendentemente dalla Idea giobertiana, costruisco a me stesso quel mondo in cui mi aggiro, ciò appunto mi prova, che io non dipendo da lei, ma dalla mia stessa attività. Se così non fosse, io, come dipendente da questa Idea, non potrei non rimanere eternamente come quello stesso che essa mi avrebbe fatto; e se in me ci fosse sviluppo, questo non potrebbe dipendere da me, ma solo da quel principio stesso che mi avrebbe posto. Nè vale il dire, che io, quantunque dipendente dalla Idea, pure, come causa seconda, mi muovo da me, e posso edificarmi un mondo secondo le mie passioni; dappoichè ho già innanzi dimostrato, che quan-

mortuum della vecchia teologia, o il Dio di Spinoza. In quanto al primo è inutile dire che esso non dava luogo a nessun problema, perchè il Dio della vecchia teologia è assolutamente *indistinto in sè medesimo.* In quanto al secondo, è vero che in esso vi ha la *distinzione*, ma questa distinzione è *puramente astratta.* I due attributi della sostanza spinoziana sono tra loro *paralleli*, l'uno è *eguale* all'altro; quindi, in realtà, la *distinzione* non c'è. Ma posta questa *distinzione* (posta la *duplice Provvidenza*), come fare per conciliarla con Dio? Ecco il problema. Ebbene questo problema si svolge e si risolve nella filosofia tedesca, la quale conchiude con un nuovo concetto di Dio, cioè col concetto di Dio come *spirito*, come sviluppo, come mediazione assoluta di sè stesso, e così la esigenza a cui dà luogo la posizione vichiana è soddisfatta.

Intanto dopo tutto ciò viene il Gioberti, almeno il vecchio Gioberti, quello, cioè, di cui discorro, e pretende di spiegare *lo spirito* colla Idea *esterna allo spirito*, lo piglia per una semplice creatura, e lo sottomette alla stessa legge di tutte le altre esistenze!

do la causa seconda si ritiene come sostanzialmente distinta dalla causa prima, come fa il Gioberti, essa non è possibile come operante da sè, e non può essere altro che una pura macchina nelle mani della causa prima. Se io mi muovo da me, e costruisco a me stesso il mondo mio, ciò avviene soltanto perchè io ho in me stesso la causa prima, e sono la stessa causa prima come questa causa che sono.

Da tutto ciò sorgono immediatamente due conseguenze importantissime. La prima si è, che quella rivelazione interna di cui parla il Gioberti, e nell' intuito della quale egli fa consistere la riflessione ontologica, non può esser figlia dell'Idea come estrinseca allo spirito, ma solo dell' attività dello spirito stesso. Nulla, in effetti, è nello spirito che non sia il prodotto dello stesso spirito. La rivelazione interna, di cui parla il Gioberti, non è, nè può essere altro, che la rivelazione figlia della stessa coscienza, segnatamente come coscienza religiosa. Dal che deriva, che la riflessione ontologica non è lo intuito della rivelazione dell' Idea, ma lo intuito di quella rivelazione che lo spirito fa a sè medesimo. Ora, se lo spirito rivela a sè stesso un mondo, e sia qualunque, ciò importa che l' Idea, e quindi tutte le determinazioni ideali, non sono fuori di lui; dappoichè, se così fosse, questa rivelazione non sarebbe possibile. Questa rivelazione, in effetti, non avviene altrimenti che colla successiva *negazione* della *immediatezza* delle cose, e colla graduale *idealizzazione* delle medesime. Ora questa *idealizzazione* come mai sarebbe possibile, se i

principii idealizzatori non fossero nello spirito stesso? Certo, questi principii non si trovano nello spirito belli e fatti, quasichè lo spirito non fosse altro che un repositorio di forme o di modelli, e tutta la sua attività non consistesse che nella semplice applicazione di queste forme o modelli alle intuizioni sensibili. Questi principii, invece, sono il prodotto della spontaneità dello spirito, e nella produzione di essi sta appunto la produzione dello spirito stesso. Lo spirito intende, idealizzando le cose, ed, idealizzando le cose, si pone come spirito. Ma ciò si farà chiaro dallo sviluppo della nostra teorica.

La seconda conseguenza si è, che quella rivelazione che la coscienza fa a sè medesima, e che il Gioberti credette essere una rivelazione dell'Idea, non può essere, che una falsa rivelazione, e quindi falso deve essere per necessità tutto quel conoscere che si fonda su di essa; dappoichè quando il soggetto rivelatore non è il vero soggetto, la sua rivelazione non può essere la vera rivelazione. Perchè la vera rivelazione sia possibile, egli è d'uopo che lo spirito si *neghi* come coscienza naturale, e si ponga come conoscere assoluto; egli è d' uopo, cioè, che lo spirito, mediante lo sviluppo critico di sè stesso, si elevi all'altezza della Idea, e diventi la coscienza di quella. Allora soltanto la rivelazione dello spirito sarà la vera rivelazione dell'Idea, e, come tale, risponderà a quelle due esigenze della filosofia (verità assoluta, e certezza assoluta), di cui noi di sopra abbiamo discorso, e nella sodisfazione delle quali sta appunto la soluzione del

nostro problema. Ma come ciò si verifichi, si vedrà dalla esposizione della nostra teorica.

Ponendo termine a questa mia breve disamina sul Gioberti, io sento il bisogno di avvertire, che non disconosco affatto tutti quei tesori di sapienza che si trovano sparsi a larga mano nelle opere del nostro filosofo. Ma tutti questi tesori appartengono forse alla teorica del Gioberti? Sono forse lo sviluppo dell' intuito, o il portato della riflessione ontologica? Questo vorrei che mi provassero i nostri arcifanfani della filosofia giobertiana. Per me il Gioberti ha un grande significato nella storia della nostra speculazione, ma questo significato, disgraziatamente, non si vuole affatto capire dai suoi servili ripetitori, i quali credono che la grandezza del loro maestro consista nella sua dottrina della conoscenza, nel suo preteso ontologismo, nella sua apologia del papato; e non si avveggono che tutta questa roba vecchia non ha nulla che fare col *vero* Gioberti.

Intanto, giacchè il *vero* Gioberti non si vuol riconoscere, noi abbiamo almeno il dritto di mostrare che cosa sia quel Gioberti che si vuol sostenere, e di metterne in rilievo tutte le assurdità e le contradizioni. Ma ciò basti per ora.

SOLUZIONE

DEL

PROBLEMA FONDAMENTALE

DELLA

FILOSOFIA

SEZIONE PRIMA

COSCIENZA.

CAPITOLO I.

FORMA GENERALE DELLA COSCIENZA.

Noi dobbiamo risolvere il problema della filosofia, mediante la elevazione dello spirito al conoscere assoluto. Ma non si creda che questa elevazione possa esser fatta estrinsecamente; essa in vece deve esser l' opera dello spirito stesso. Se lo spirito individuale non si eleva egli medesimo, mediante la propria attività, al cielo del conoscere assoluto, è vano sperare che una mano benefica venga da fuori ad operare in lui un tanto miracolo (1). L' opera nostra adunque

(1) Ma non vi ha forse, si potrebbe dire, anche un modo di elevarsi all' assoluto, senza l'attività propria dello spirito, e solo mediante il beneficio della grazia divina? Non vi ha forse la elevazione della fede?

Per rispondere a questa obbiezione, egli è da notare innanzi tutto, che la stessa fede non è puro dono divino; imperocchè essa risulta da una certa mediazione propria dello spirito, e senza la quale non sarebbe possibile. La fede non è *infusa* nella coscienza, come se questa non fosse altro che un vaso in cui venga versato dalla stessa mano di Dio il nettare celeste col solo mezzo dell' infundibolo del prete. « L' uomo a rigore, disse il Gioberti, crea a sè stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo dogma ». La fede adunque è una vera creazione dello spirito, e quindi è un risultato dell' attività stessa dello spirito. Dippiù, quando lo spirito si eleva all' assoluto mediante la fede, può dirsi che esso ci si elevi davve-

non può essere altra che quella di descrivere la via che tiene lo spirito in questa sua autonoma elevazione all'orizonte della scienza. Per la qual cosa, se noi arriveremo a mostrare, che lo spirito, passando, in forza della sua stessa attività, da una forma conoscitiva ad un'altra, giunge finalmente ad una forma, in cui si trova, come dire, a faccia a faccia colla verità, il nostro problema rimarrà inoppugnabilmente risoluto, perchè allora sarà chiaro che lo spirito, volendo, può elevarsi a tanta altezza, e costruire la scienza dalla suprema regione della Idea. Che Tizio o Caio non abbia la forza di seguire lo sviluppo dello spirito, questo non monta un frullo al problema della scienza. Purchè si mostri che lo spirito può elevarsi al cielo della verità assoluta, e si mostri come bisogna mostrarlo, cioè col far vedere, e direi quasi toccare con mano, che davvero ci si eleva, questo è quello che deve soltanto considerare chiunque voglia pigliare interesse alla nostra ricerca, senza portarvi i pregiudizî e le riflessioni della coscienza ordinaria.

Prima intanto di metter mano a questa nostra esposizione, crediamo necessario chiarire brevemente, e

ro? Che ciò non sia, si può intendere agevolmente, sia considerando la fede dal lato dell'oggetto, sia considerandola dal lato del soggetto. Dal lato del soggetto, è chiaro che la fede non è tale elevazione che risponda alla verità dello spirito, perchè lo spirito non è quello che è in quanto *crede*, ma solo in quanto *pensa*. Dal lato dell'oggetto è anche chiaro, perchè Dio non è la verità di sè stesso in quanto si trova inviluppato nella forma del simbolo e della rappresentazione religiosa, ma solo in quanto è espresso nella sua assoluta purezza, il che non può avvenire che nella scienza.

con quella precisione che per noi si possa maggiore, la forma generale di tutto il primo grado dello sviluppo dello spirito. Per fare ciò cominciamo col mettere in rilievo il fatto della conoscenza in generale, per quindi vedere quale sia il processo o la forma da cui esso risulta, e quale sia il carattere proprio di questo processo nella coscienza, la quale costituisce apppunto il primo grado dello sviluppo fenomenologico dello spirito; grado che noi ci faremo ad esporre in questa prima sezione.

La conoscenza in generale non è nè pura intuizione, nè puro concetto. La intuizione senza il concetto è cieca; il concetto senza la intuizione è vuoto, come profondamente disse il Socrate della filosofia moderna (1). Ma ciò non basta, perchè qualora si avesse da una parte la intuizione e dall'altra il concetto, quella sintesi in cui consiste la conoscenza neppure potrebbe aver luogo. Il fatto della conoscenza in generale è intuizione e concetto nello stesso tempo; esso è sempre una intuizione intellettiva, ovvero una intellezione intuitiva: un senso che intende, o un intelletto che sente (2). Ciò si fa chiaro vie maggiormen-

(1) « Sans la sensibilité, aucun objet ne nous serait donné, et sans l'entendement, aucun ne serait pensé. *Des pensées sans matière ou sans objet sont vaines, des intuitions sans concepts sont aveugles* ». Logique trascendentale; Introductiou, pag. 72, (trad. par Tissot).

(2) Emmannele Kant fu il primo che considerò il fatto della conoscenza in tutta la sua integrità. Fino a lui il fatto intero della conoscenza ora era ridotto al semplice senso (empirismo), ora era ridotto al semplice intelletto (intellettualismo). Per questa ragione, la conoscenza non poteva essere spiegata, perchè non si può cercare la spiegazione di un fatto,

te, considerando l'oggetto della conoscenza. E per verità, l'oggetto della conoscenza non è nè il puro particolare, come credevano i sensisti, nè il puro universale, come riteneva la metafisica antekantiana; nè il puro soggetto, nè il puro predicato. Il puro particolare non è affatto intelligibile come tale, e la ragione di ciò si è che il particolare, come puramente ed esclusivamente tale, non è niente di vero; la sua verità, e quindi la sua intelligibilità è nell'universale. La conoscenza adunque del particolare, come puro particolare, non è possibile. Il particolare, come puramente tale, può esser *termine* della sensazione, ma non oggetto del conoscere (1).

quando il fatto stesso non è ben conosciuto ed analizzato. Se Kant fu nel grado di spiegare la conoscenza col *principio* di essa, e non già col fatto stesso della conoscenza, ciò fu perchè questo fatto fu da lui studiato integralmente.

(1) Con ciò, si avverta, noi non intendiamo dire che il particolare non abbia anch'esso la sua idea, ma vogliamo dire soltanto, che quando esso sta dinanzi allo spirito come puro particolare, appunto perciò non può essere affatto oggetto di conoscenza. Noi non riteniamo con Kant (v. Logica, traduzione del Tissot, pag. 133), che la divisione delle idee in universali, particolari e singolari sia una divisione viziosa, e non ammissibile per le idee considerate in sè stesse, ma solo per l'*uso* che altri ne fa; dappoichè non è l'*uso suggettivo*, ma la *natura* stessa delle idee che costituisce la loro universalità, particolarità, e singolarità. Kant certamente ha ragione di dire che l'Idea è sempre universale, ma ciò non dice che la divisione in parola non sia legittima, perchè quella *universalità* che è sempre l'idea può essere *universalità dell'universale, universalità del particolare*, e *universalità* del *singolare*, e così l'idea è universale, particolare, o singolare. Il nostro Rosmini, per quanto mi sembra, cade nello stesso errore di Kant, perchè quantunque ammettesse l'idea particolare (che è la singolare di Kant), pure, siccome sostiene che la *particolarità è qualche cosa di eterogeneo dall'idea, congiuntole non*

D' altra parte il puro universale non è altro che una mera astrazione, e come tale non ha affatto realtà. L'universale come puro universale non esiste; esso ha luogo solo nel particolare, e mediante il particolare. Quindi è che qualora si avesse solo l' universale, come staccato dal particolare assolutamente, esso non potrebbe affatto essere oggetto di conoscenza reale, o come altrimenti dicesi, di esperienza.

Ma se la conoscenza non è possibile senza avere nel tempo stesso l'universale ed il particolare, non bisogna credersi neppure che quella sia possibile avendo, per così dire, l'universale inchiodato nel cervello, e il particolare come assolutamente grezzo e rigido sotto le mani, o dinanzi agli occhi. Quello che si richiede, in vece, è che il particolare si mostri come universale, e l'universale si presenti nel particolare, o, in altri termini, si richiede, se così posso esprimermi, che le mani o gli occhi (il senso) sieno anche cervello (intelletto), e il cervello sia anche mani od occhi. L'oggetto adunque della coscienza è sempre un particolare in quanto mette fuori la sua universalità, ovvero un universale in quanto verità

per natura, ma per opera dello spirito intelligente, così la idea particolare si riduce a un non so che di suggettivo e formale, la sua universalità è estrinseca alla natura del particolare, e quindi non è la universalità propria dello stesso particolare (V. Nuovo Saggio, Sez. 2). La dottrina che noi seguiamo è, che ciascuna cosa, anche la più particolare o singolare che dicasi, ha la sua *idea*; dottrina la quale fu insegnata da Platone nella sua Repubblica, e segnatamente nel Parmenide, e che ha poi ricevuto il suo compimento e la sua assoluta dimostrazione in tutta quanta la filosofia dell' Hegel.

del particolare. Così, per mò d'esempio, se io ho dinanzi un triangolo particolare, questo non può essere, come tale, oggetto del mio conoscere, e diviene tale solo allora che mostra la sua universalità, ed affaccia la sua determinazione di triangolo in generale. Similmente, se io fisso l'universale come puro universale, separato dal particolare, io non posso affermarlo come reale, perchè la realtà dell'universale non è fuori del particolare. Se lo affermo, io non fo che un semplice atto di astrazione, il quale perciò non può dirsi un atto di conoscenza, per la ragione semplicissima che questo atto non ha dinanzi niente di reale e di concreto (1).

Posto così in chiaro il fatto della conoscenza, si

(1) I nominalisti del medio evo criticavano i realisti col mostrare che gli universali non esistono, e che quello che ci è davvero è il solo particolare. Essi avevano ragione contro dei realisti, perchè gli universali, come puri universali, sono tante astrazioni, e non hanno realtà. I realisti d'altra parte criticavano i nominalisti, ed avevano ragione anch'essi, perchè negato l'universale, il particolare è una mera apparenza. La verità è che l'universale non ha realtà che nel particolare, e questo non ha verità che nell'universale. Così l'uomo non esiste come questa astrazione che io dico uomo, esso esiste solo negli individui umani. Tuttavia gl'individui umani, come tali, non sono una verità; la loro verità è nell'idea uomo. Con ciò, si avverta, io non intendo dire che l'unica esistenza dell'universale sia quella che esso ha nel particolare, e che quindi esso non abbia ancora una esistenza propria come universale. Se dicessi così tutta la dottrina hegeliana andrebbe a monte, e il Dio vero, il Dio *personale*, il Dio cristiano in somma, sarebbe una chimera. Egli è però da osservare che l'universale *esistente* come universale non esclude il particolare, anzi lo include *assolutamente*. Dippiù quest'universale non può essere oggetto del semplice *conoscere*: esso è oggetto della scienza, e del momento più alto della scienza. Ora qui, come è chiaro, non si tratta di questo.

tratta ora di vedere in che consiste quel processo, attività o energia da cui esso risulta; dappoichè in questo processo, attività o energia consiste appunto la forma generale della coscienza.

Da quello che abbiamo detto si può intendere facilmente, che la coscienza *in sè stessa* è l'unità della intuizione e del concetto, o in altri termini, del particolare e dell'universale, del soggetto e del predicato (1). Essendo adunque tale unità, essa deve necessariamente attuarsi nei suoi momenti, e così passare da unità potenziale a vera unità attuale e concreta. Il primo momento di questo passaggio o sviluppo è la pura intuizione, la quale perciò è anch'essa quell'unità in cui consiste la coscienza, ma è tale unità nella semplice forma di uno dei suoi momenti: è l'unità della intuizione e del concetto come semplice intuizione. Quindi è che la coscienza, in questo suo primo momento, non è ancora l'attualità di sè stessa. Perchè essa sia attuale, deve avere in atto tutte e due i momenti di cui è unità. Per vedere adunque in che consiste quel processo o energia, che è la forma generale della coscienza, bisogna vedere che cosa sia

(1) Se la conoscenza non fosse *in sè* l'unità della intuizione e del concetto, quella *unione* in cui consiste la conoscenza reale non sarebbe possibile, dappoichè la *unione* del senso e dall' intelletto nell'*atto* della conoscenza presuppone come fondamento la *unità originaria* dei medesimi. E da ciò si può intendere quanto sia grave l'errore del Gioberti, allorquando concepisce la facoità conoscitiva come composta di *due potenze parallele, primitive, ed essenzialmente e sostanzialmente differenti*. Se così fosse, l'*atto* della conoscenza sarebbe assolutamente inesplicabile. Ciò si farà chiaro a poco a poco dal successivo sviluppo della nostra teorica.

questo secondo passaggio, mediante il quale la coscienza da pura intuizione si pone come intuizione che è concetto. Ebbene questo passaggio non è altro che un atto distintivo di sè stesso in sè stesso, ed individuativo della propria distinzione in sè medesimo. E in effetti il modo con cui lo spirito conosce è il seguente: esso *nega* il particolare come *puro particolare*, spunta, se posso così dire, la sua rigidezza, e *negandolo* così, lo afferma come particolare in quanto *universalmente determinato*, cioè come *unità* dell' *universale* e del *particolare*, o in una parola, come *universale*, perchè l' universale importa appunto l' unità di sè stesso e dell' altro; e, come unità di sè stesso e dell' altro, è veramente sè stesso. Ora lo spirito, *negando* il particolare come *puro particolare*, ed idealizzandolo nell'universale, che cosa fa? Se si pon mente, non fa altro che distinguere da sè stesso come intuizione o soggetto il concetto o il predicato, e distinguendosi così in sè stesso, individuare questa sua distinzione in sè medesimo, o in altri termini, realizzarsi come l' unità concreta dei suoi momenti; in una parola, porsi come conoscenza, o giudizio che dicasi. Il giudizio, in effetti, non è altro che un atto il quale si *differenzia*, e *differenziandosi*, s' *immedesima*. Dal che si può anche intendere agevolmente, che l' atto che *differenzia* e l' atto che *immedesima* non sono due atti, ma un atto solo, il quale *differenzia* ed *immedesima*, e intanto *immedesima*, inquanto *differenzia*; e intanto *differenzia* inquanto *immedesima*: esso è *atto distintivo* inquanto è *atto individuativo*, cioè inquan-

to idealizza il particolare, ed è *atto individuativo* inquanto è *atto distintivo*. Ora quest'*atto distintivo* che è *individuativo*, questo *differenziarsi* che è *immedesimarsi*, questa appunto è la forma generale della coscienza. Per esprimerla con linguaggio determinato noi la diremo *idealità* o *soggettività*, o più spesso *individualità*, e con ciò vogliamo indicare proprio quell' atto, quella energia, quel movimento o processo che abbiamo brevemente esaminato.

Perchè intanto questa *individualità* in cui consiste la coscienza sia anche meglio determinata, mi fermerò un momento sul concetto che ordinariamente si ha della coscienza. Ordinariamente adunque si considera la coscienza come un occhio che guarda fuori di sè l' oggetto suo, e che non fa altro che guardar lui esclusivamente. Ora chi per poco considera questo concetto, non può non accorgersi che in esso vi ha tre errori nello stesso tempo. Innanzi tutto, l'oggetto della coscienza, essendo colto, intuito, appreso (si dica come si voglia) dalla coscienza, non è, nè può esser come tale fuori di essa. Esso intanto è oggetto, inquanto è appreso dalla coscienza, e come appreso dalla coscienza è nella coscienza. Essere nella coscienza, ed essere appreso dalla coscienza è tutt'uno. In secondo luogo la coscienza non è un occhio che vede soltanto l'oggetto, ma tale occhio che, vedendo l' oggetto, vede anche sè stesso come visione dell'oggetto. Vedere l'oggetto esclusivamente non è possibile, perchè, se non altro, bisogna vederlo come *non soggetto*. Per la stessa ragione poi è naturale che

neppure è possibile apprendere il solo soggetto senz' altro, perchè apprendere il soggetto è, almeno, *distinguerlo* dall' oggetto. Da ciò si può intendere quanto malamente abbia il Gioberti separato l'intuito dalla riflessione psicologica. Egli ha creduto che l'intuito sia la pura apprensione dell'oggetto, e la riflessione psicologica la pura apprensione del soggetto. Ma nè l' intuito nè la riflessione sono possibili così. Perchè l' intuito sia apprensione dell' oggetto, deve essere anche apprensione di sè stesso come apprensione dell'oggetto; e perchè la riflessione sia apprensione di sè stessa come apprensione dell' oggetto, deve essere anche apprensione dell' oggetto. La coscienza in generale, considerata da questo lato, è un intuito che riflette, ed una riflessione che intuisce: *intuito riflessivo* o *riflessione intuitiva.* E si avverta che questa osservazione è di grande importanza; dappoichè se la coscienza non fosse questa duplice apprensione nello stesso tempo; se non fosse, per così dire, due occhi in uno, la critica di sè stessa non sarebbe possibile. La coscienza può criticare sè stessa, paragonando sè stessa con sè stessa, in quanto essa è tale apprensione che, apprendendo l' oggetto, apprende anche sè stessa come apprensione dell' oggetto.

Finalmente l' atto della coscienza non è un semplice *guardare*, quasichè l'oggetto le fosse dinanzi senza la sua stessa attività, ed essa non dovesse fare altro, come ha enfaticamente detto il Professore Spaventa, che tenere gli occhi aperti. L'oggetto della coscienza, come abbiamo visto dinanzi, è posto dalla stessa co-

scienza, la quale non guarda e non può guardare, se l'atto del suo guardare non è la posizione stessa della cosa che guarda.

Dopo tutto ciò siamo al caso di determinare quale sia il carattere speciale della coscienza, come primo grado dello sviluppo dello spirito (1).

Abbiamo veduto che la coscienza in generale è *idealità*, *soggettività*, o *individualità*, e sappiamo già che cosa significhi questa idealità, soggettività, o individualità. Ora qnesta individualità, come vedremo, passa per due gradi, dei quali poi ciascuno abbraccia le sue forme particolari, nelle quali si sviluppa. Ebbene nel primo grado essa *è* individnalità, è atto distintivo ed individuativo, ma *è* soltanto, e non si *sa* come tale; è coscienza, ma non si *sa* come coscienza. Nel secondo grado, al contrario, essa *è* non solo, ma si *sa* ancora come individualità; *è* coscienza, e si *sa* come tale. Ciò che caratterizza, adunque, la coscienza, cioè la pura coscienza, il primo grado dello sviluppo dello spirito, è questo esser coscienza, ma non sapersi come tale, questo essere *individualità*, ma non esser tale dinanzi a sè stessa, questo non essere, in somma, coscienza *concreta*, *oggettiva*, *reale*.

Tutto ciò sarà chiaro evidentemente in appresso.

(1) Questa determinazione però qui non può essere che semplicemente enunciata, perchè la sua prova deve risultare dallo sviluppo stesso della coscienza. Con tutto ciò crediamo necessario eunnciarla, perchè così si possa procedere con una certa consapevolezza di tutto il cammino che dobbiamo percorrere.

CAPITOLO II.

COSCIENZA SENSIBILE.

La prima forma della coscienza non può essere altra, se non quella la quale sia assolutamente immediata nella coscienza stessa, quella forma, cioè, la quale presupposta da tutte non ne presuppone nessuna. Quindi è che questa forma deve essere necessariamente la meno intellettiva di tutte le altre, o in altri termini, deve essere quella forma in cui non ci sia che il minimo possibile della conoscenza. Ora questa forma è appunto quella che noi diciamo coscienza sensibile. Vediamo adunque in che consiste questa prima coscienza; e a fare ciò incominciamo dall' oggetto.

L' oggetto della coscienza sensibile è l'oggetto sensibile, particolare, singolo; in somma l'oggetto come *quest'* oggetto, come proprio *questo* o *quest'* altro. Ma ciò non basta a determinare l' oggetto della coscienza sensibile, perchè se l' oggetto sensibile non avesse alcuna determinazione intellettiva, esso non potrebbe essere oggetto del conoscere, ma solo termine del sentire. Noi abbiamo già visto innanzi, che l'oggetto della coscienza in generale non è nè il puro particolare, nè il puro universale, ma l' unità immediata dell'uno e dell' altro (1). Ora l' universale della

(1) Diciamo *unità immediata* dell' universale e del particolare, perchè la *mediazione* in cui consiste *l'atto della unità* non è, e non può es-

coscienza sensibile è l' essere, ma non l' essere come semplice, astratto essere, bensì l' essere come *questo* essere. Se fosse il semplice, astratto essere, si avrebbe il puro universale, e non già l'universale in unità col particolare. L'essere, come questo singolo essere, non è nè il semplice singolo, termine della intuizione, nè il semplice essere, oggetto dell' astrazione, ma è, se posso così dire, una specie di amalgama tanto dell' uno che dell'altro. In generale, qualunque sia la forma della coscienza, l'oggetto è sempre questo, cioè una certa amalgama d' intellettivo e d' intuitivo (1). Qui però, nella coscienza sensibile, d'intellettivo non ci può essere altro che il semplice essere. Se altro ci fosse, non si avrebbe il primo, immediato oggetto della coscienza, ma si avrebbe tale oggetto che dovrebbe supporre altro avanti di sè. Io non posso dire altro dell' oggetto, se prima non dico che esso è. Se dico altro, ciò importa che io ho già fatto prima l'affermazione immediata della sua semplice esistenza. Da ciò si fa chiaro che l' oggetto della coscienza sensibile è il contenuto sensibile dell'anima, divenuto oggettivo dinanzi alla coscienza, ma semplicemente og-

sere dinanzi alla coscienza, la quale non apprende che la sola *differenza*. La natura della semplice coscienza è appunto quella di *distinguere* e di *unire*, ma senza vedere però quel *punto* da cui promana così la *distinzione*, come *l' unione*. Questo *punto* resta sempre al disopra dell' *atto proprio della coscienza*.

(1) Ciò non deve far maraviglia, perchè se l' oggetto della coscienza è sempre *unità immediata*, e quindi non si mostra come quel processo che *unisce* l'universale al particolare, esso non può essere altro che una specie di *mescolanza*. Ciò sarà più chiaro in appresso.

gettivo, e niente ancora di ideale. Come contenuto sensibile dell'anima, esso è onnimodamente determinato, ma come *elemento* della coscienza, non ha altra determinazione che quella dell'essere soltanto. L'oggetto sensibile, adunque, come sensibile è ricchissimo, ma come intelligibile è poverissimo, perchè, come tale, non dice altro se non che esso *è* soltanto.

Determinato così l'oggetto della coscienza sensibile, è facile intendere che cosa debba essere il soggetto della medesima.

Il soggetto della coscienza sensibile è la prima intuizione intellettiva dell'oggetto sensibile. E poichè l'oggetto sensibile è sempre un singolo, come *questo* o *quest'*altro oggetto, così la intuizione intellettiva, in cui consiste il soggetto di questa forma della coscienza, è anch'essa per necessità una singola intuizione intellettiva, come *questa* o *quest'* altra intuizione intellettiva corrispondente a *questo* o *quest'*altro oggetto sensibile. Come l'oggetto sensibile non è *l'* oggetto sensibile in generale, ma *questo* o *quest'*altro particolare oggetto sensibile, così la intuizione intellettiva di questa forma della coscienza non è *la* intuizione intellettiva in generale, ma *questa* o *quest'* altra intuizione intellettiva particolare. Dippiù come l'oggetto sensibile, in quanto abbraccia soltanto la determinazione intellettiva dell'essere, è il primo, immediato oggetto della coscienza, perchè prima di quest'oggetto nessun altro è possibile, così similmente la intuizione intellettiva, o intellezione intuitiva che dicasi, corrispondente a tale oggetto, è il primo, immediato

soggetto della coscienza, perchè prima di questa intellezione intuitiva niente altro è possibile per la coscienza. Finalmente, essendo l' oggetto sensibile di questa forma della coscienza ricchissimo sensibilmente, ma intellettivamente poverissimo, è chiaro che il soggetto della coscienza sensibile, come intuizione, abbraccia un ricchissimo contenuto, ma, come intellezione, non abbraccia altro che il semplice essere di questo contenuto medesimo.

Posto ciò, si può intendere senza difficoltà, che cosa sia la coscienza sensibile come relazione o tutto.

Se l' oggetto ed il soggetto della coscienza sensibile sono particolari o singoli, è chiaro evidentemente che la coscienza sensibile stessa, come tutto, non può essere altro che un atto singolo, il quale nel tempo stesso apprende l'oggetto singolo ed il soggetto singolo, quel determinato singolo noto, e quella determinata singola notizia di esso, e come tale simultanea apprensione, esso è certezza dell' uno e dell' altra. La certezza, adunque, in cui consiste la coscienza sensibile, è una determinata singola certezza, cioè certezza di *questo* o *quest'* altro oggetto singolo, e di *questo* o *quest'* altro soggetto singolo corrispondente. E poichè questa certezza non riguarda altro, che la semplice esistenza dell'oggetto singolo e del soggetto singolo, così è manifesto che essa non può risultare da un'altra certezza, ma deve essere la prima primissima certezza. Una certezza che riguardasse non già la semplice esistenza dell'oggetto singolo, e del soggetto singolo, ma anche qualche cosa di più, non po-

trebbe essere la prima ed immediata certezza. Se, adunque, la coscienza sensibile potesse parlare, essa non potrebbe esprimersi altrimenti che così: *questo è; questo io sono;* e poi similmente: *questo è; questo io sono;* e così sempre (1). Si sa poi che questi due detti sono un solo e medesimo detto, perchè la coscienza, nell'atto stesso che afferma l'oggetto, afferma anche sè stessa come affermazione dell' oggetto (2).

(1) Con tutto ciò questa espressione sarebbe anche inesatta, perchè la coscienza sensibile, come sarà chiaro fra poco, non può esprimer nulla. Voglio dire che la coscienza sensibile, anche esprimendosi così, esprimerebbe sempre più di quello che essa apprende. V. più appresso.

(2) Mi si potrebbe qui fare le seguente obbiezione. Voi sostenete, mi si potrebbe dire, che questa forma della coscienza non fa altro che affermare soltanto l'oggetto, senza però che essa sappia nulla del suo contenuto. Essa dice: *questo è,* ma non sa poi affatto che cosa sia quello che afferma. Ora come è possibile questo? Voi stesso avete detto altra volta che non si può affermare quello che non s' intende, e avete dimostrato essere un grave errore il dire, p. e., come fanno certi: io so che Dio è, ma non so che cosa è. Ora qui perchè dite il contrario? — Ebbene non ci vuol molto a vedere questo perchè. Bisogna distinguere due modi assai diversi di esistenza, cioè l'ideale ed il sensibile, il primo che riguarda gli oggetti come razionali ed assoluti, ed il secondo che riguarda gli oggetti come sensibili e contingenti. In quanto al primo modo di esistenza, noi abbiamo detto innanzi, e qui ripetiamo che esso non può essere affermato senza essere inteso. Ma in quanto al secondo modo di esistenza, in quanto, cioè, al modo di esistere sensibile degli oggetti, la cosa è ben diversa, e non si tratta già d' intenderli per poterli affermare. Tanto è ciò vero, che se s'intendessero, essi non sarebbero più affermati come sensibili, ma come intelligibili. Il sensibile, quando ci è presente come puramente sensibile, non si può intendere; se s' intende, non è più sensibile. Esso, adunque, per essere affermato così, deve stare dinanzi alla prima forma della coscienza; a quella forma che dice soltanto *è*, non altro. La ragione di ciò si è che il sensibile non è una verità; esso è *il falso*, quindi non s'intende. Con tutto ciò si può affermare, e si può affermare perchè *si trova*.

Posto tutto ciò, si tratta ora di sapere quale è la posizione della coscienza in questa sua prima forma. E pria d'ogni altro, bisogna osservare, che quantunque la coscienza sensibile sia così povera e meschina, come abbiamo veduto, tuttavia essa, come una forma della coscienza, non può non avere quello che è condizione generale di ogni forma della stessa. Abbiamo visto innanzi che questa condizione consiste in quell' atto che distingue sè stesso in sè stesso, e che, distinguendo sè stesso in sè stesso, individua la propria distinzione in sè medesimo; quell'atto, cioè, che costituisce la forma generale della coscienza, e che noi abbiamo appellato soggettività, idealità, o individualità. Ebbene non ci vuol molto a ravvisare quest'atto nella coscienza sensibile. E in effetti, che cosa fa questa coscienza? Essa distingue nel contenuto sensibile dell' anima la prima primissima sua determinazione intellettiva, e nel tempo stesso individua questa distinzione nella *sintesi della conoscenza*. In altri termini, questa coscienza distingue nel soggetto, cioè nella intuizione il suo primo e più povero predicato, e nell'atto stesso di questa distinzione unisce, copula, *individua* l' uno e l' altro nella unità *semplice* del giudizio.

Ma qui la coscienza, se da una parte *è* quell' atto in cui essa generalmente consiste, cioè idealità o individualità, dall'altra poi essa non *sa* affatto di esser tale. E per fermo qui l' oggetto della coscienza non è mica quell'atto stesso che è la coscienza; esso non è atto distintivo ed individuativo, ma è un mero

sensibile determinato, il quale non presenta nessuna attività di distinzione e d'individuazione, appunto perchè non presenta alcun processo o mediazione in sè medesimo. L'oggetto qui non è altro che un *puro immediato*, mentre la coscienza è *mediazione* di sè stessa in sè stessa. Dunque qui la coscienza non è coscienza di sè, essa non è *intima* a sè stessa, ma è come dire *fuori* di sè stessa, ed assolutamente *alienata* da da sè medesima. Qui la coscienza non sa nulla di quello in cui essa consiste, e però è tale coscienza che se *è* coscienza, perchè è *atto distintivo* ed *individuativo*, non si *sa* però affatto come tale. E che sia così si fa chiaro da quanto abbiamo detto di sopra; dappoichè abbiamo veduto che la coscienza sensibile non è certa di altro, se non della semplice esistenza dell'oggetto, e di sè stessa come soggetto. Essa adunque è certa di *essere*, ma non *sa* però quello che essa è, e quindi non è certezza di sè stessa come quella che è. Ciò importa che la certezza della coscienza sensibile è una certezza meramente astratta, e che però la coscienza sensibile medesima non è vera e reale coscienza *di sè*, ma solo, se così posso dire, coscienza potenziale, e non altro. Perchè la coscienza sia vera e reale coscienza, essa deve essere oggetto a sè medesima come quella che è; essa, in altri termini, deve trovare sè stessa nell'oggetto, ed esser, come dire, *presente* a sè stessa in quello (1). Quando la co-

(1) Da ciò si può intendere che qui l'oggetto è il *puro diverso* dalla coscienza, il puro *non soggetto*, il puro *non me*. Ma bisogna avvertire che esso non è saputo qui nè anche come tale, e può esserlo solo allora

scienza sarà pervenuta ad esser tale, allora solamente sarà vera coscienza. Come ciò si verifichi, si vedrà graduatamente dal successivo sviluppo delle altre forme, che verremo esponendo. Quello che per ora bisogna notare si è, che il carattere speciale della coscienza sensibile è appunto questa *assoluta alienazione* di sè stessa da sè stessa, cioè quest' *assoluta inconsapevolezza* di sè medesima. A scanso poi di equivoci mi affretto ad aggiungere, che con ciò non voglio dire, che la coscienza qui non si sappia affatto, che non sia affatto riflessione. Ma che riflessione è qui? È riflessione di sè come quella che è? è ripiegamento di sè stessa in sè stessa, come quella *individualità* in cui essa consiste? Certo che nò. Dunque non è veramente riflessione. Per Vincenzo Gioberti, dopo il suo preteso intuito, tutto è riflessione. Ma bisogna distinguere, come notò bene il Professore Spaventa, riflessione da riflessione, la riflessione che è veramente tale, e quella che non è. Ora qui, nella coscienza sensibile, la riflessione non è veramente tale, anzi essa è la *riflessione meno riflessiva* di tutte; è, se posso così dire, la massima *distrazione* possibile, e, se mi si passa la espressione dirò: è la massima *spensieratezza* dello spirito. In questo *massimo* di *distrazione*, in questo *massimo* di *spensieratezza*, qui appunto sta il carattere

che la coscienza sa sè stessa, come quella che è. Se la coscienza non sa sè stessa, non può sapere l'oggetto come opposto a sè stessa. Ciò poi non dice che qui la coscienza non faccia la necessaria distinzione di oggetto e soggetto, ma dice soltanto che questa distinzione è puramente indeterminata, puramente astratta, appunto perchè è la prima primissima distinzione.

della coscienza sensibile; e dico così, perchè questo carattere, come ho detto di sopra, riguarda tutta la coscienza, tutto il primo grado dello sviluppo dello spirito, ma il *massimo* però di questo carattere non si trova che soltanto qui. Determinando, adunque, la posizione attuale della coscienza, io la esprimo colla formola seguente: Io—Io (1).

(1) Questo carattere della coscienza sensibile non si creda che sia qualche cosa di particolare per lei nella scala degli esseri. Tutte le cose nella loro immediatezza sono così. Niente è quello che è, immediatamente. Perchè fosse davvero quello che è, vi ha mestieri del processo del suo *farsi* tale. L'albero *in sè* è frutto, ma per esser veramente frutto, deve passare per tanti momenti. L'uomo *in sè* è ragione, ma per esser tale davvero, deve percorrere tante forme. Così tutto, così anche Dio, anzi appunto perciò tutto è così. Dio è sviluppo, quindi tutto è sviluppo, perchè tutto è manifestazione di Dio. *Coeli enarrant gloriam Dei* ecc. Veramente Dio, nella sua assoluta realtà, non è sviluppo, ma perchè esso sia tale, deve *presupporsi* a sè stesso come sviluppo.

CAPITOLO III.

COSCIENZA PERCETTIVA.

La prima forma della coscienza, come abbiamo veduto, si presenta come un semplice fatto, cioè come meramente immediata nella coscienza medesima. La mediazione da cui risulta questa prima forma è fuori della coscienza, e quindi non appartiene alla *Teorica della conoscenza*. Ma non è così però delle altre forme successive, in cui la coscienza si sviluppa. Queste forme in vece sono l'una il risultato dell'altra; quindi è che per essere esposte scientificamente, è mestieri tener dietro a quel processo da cui ciascuna risulta. Ma in che consiste questo processo della coscienza? Questo processo consiste nella critica che la coscienza fa di sè medesima, e mediante la quale passa da una forma inferiore ad una forma più alta. Ora adunque si tratta di vedere come la coscienza sensibile, criticando sè medesima, si eleva ad una seconda coscienza, cioè, a quella coscienza che noi diciamo percettiva (1).

(1) Secondo Kant, la prima forma della coscienza (Kant direbbe: la *prima riduzione del vario sensibile*) è quella che egli chiama: *sintesi pura dell'apprensione*. Questa sintesi kantiana (V. Critica della Ragion pura, Logica trascendentale, pag. 122 — trad. del Tissot) consiste nella riunione del molteplice sensibile nella unità del tempo e dello spazio. Ebbene, dopo tutto quello che abbiamo esposto finora, si può intendere quali siano i difetti di questa dottrina di Kant. E innanzi tutto è chiaro, che questa prima sintesi kantiana non è veramente prima, perchè non è

Per riuscire a ciò, noi abbiamo bisogno di un grande sforzo, perchè dobbiamo abbandonare tutto il mondo della nostra attuale coscienza, ritirarci, per così dire, in noi stessi, e ridurci a non essere altro che semplice coscienza sensibile. Noi dobbiamo, in altri termini, ricollocarci in quella meschina posizione del nostro spirito, in cui egli, una volta, inconscio assolutamente del contenuto dell'oggetto, e di sè stesso, non faceva altro che quella miserabile affermazione: *questo è*. Così ristretto orizonte è quello appunto in cui dobbiamo aggirarci, perchè è proprio su questo orizonte che deve spuntare quella luce, mediante la quale si passa alla seconda forma della coscienza. Senza fare ciò non si potrebbe esporre la critica della

possibile la riduzione del vario sensibile alla unità del tempo e dello spazio, se prima (e molto prima) non è fatta la riduzione del vario stesso alla semplice e astratta unità dell'essere. Dippiù non è esatto il dire, come fa Kant, che questa riduzione è operata dalla sensibilità; dappoichè questa in quanto tale, non è affatto attività sintetica. La sensibilità, anzichè poter *ridurre il vario*, è in vece assolutamente *dominata dal vario*· essa è in preda, e, per così dire, sottoposta al *capriccio del vario*. Con tutto ciò questo secondo difetto della dottrina kantiana, quantunque immediatamente sia un difetto, esso però *in sè* è un pregio, ed è un pregio non di poco conto. E difatti è vero che la sensibilità, in quanto tale, non ha attività sintetica, ma se *in sè* essa non fosse questa stessa attività sintetica, la conoscenza non sarebbe possibile. Se il senso nella sua *potenzialità*, nella sua *destinazione* non fosse *intelletto*, *l'attualità* dell'intelletto non potrebbe aver luogo. Kant ha il gran merito di aver posto in ciascun momento della unità, tutta quanta la unità. La coscienza *in sè* è unità di senso e d'intelletto. Ebbene il senso, momento della unità, è esso stesso, come *semplice senso*, unità di senso e d'intelletto (come *può* esserlo, in quanto senso). Similmente l'intelletto, momento della unità, è esso stesso, *come intelletto*, unità di senso e d'intelletto (come *deve* esserlo, in quanto intelletto).

coscienza sensibile, e qualunque critica se ne facesse, non sarebbe mai quella che la coscienza stessa fa di sè medesima in quella sua prima posizione.

Restringiamoci adunque in questo punto direi quasi microscopico dello spirito, in cui esso, senza avere alcuna cognizione, senza comprender nulla, affatto nulla di sè stesso e delle cose che lo circondano e lo modificano, non fa altro che dire di quel determinato oggetto sensibile che gli è dinanzi: *questo è*, e non altro.

Ebbene, collocatici così in questa posizione, noi non possiamo non osservare, che mentre diciamo: *questo è*, predicando così l'essere dell'oggetto sensibile che ci è dinanzi, se andiamo a riguardare quest'oggetto, esso è già passato, e non è più. Ci si offre dinanzi alla intuizione un altro oggetto sensibile; noi lo affermiamo come abbiamo fatto del primo, ma questo come il primo, quando andiamo a riguardarlo, è già passato, e più non è. Così similmente di un terzo oggetto, e poi di un quarto, e poi di un quinto, e sempre la stessa vicenda, sempre la stessa affermazione e la stessa smentita. Dobbiamo dunque dire che qui l'oggetto non è niente di saldo, perchè, quantunque noi lo affermiamo, quando però andiamo a guardarlo in faccia, esso, vera ombra dei Babilonesi, vero ludo della Bibbia, si è già dileguato, e più non è. Quindi è che noi, facendo senno, anzichè dire da ora innanzi: *questo è*, diremo in vece: *questo non è*. E in effetti non è; se fosse, non passerebbe, non si dileguerebbe. Ammendiamoci adunque, e teniamo bene a mente che *questo* non è.

Ma consideriamo un pò meglio la cosa; dappoichè pare che l'oggetto sensibile, comechè per un verso passasse, pure per un altro verso, esso rimanga fermo e costante. E per verità, quantunque noi adesso non potessimo più, come prima, dire di un determinato oggetto sensibile: *questo è*, perchè esso in realtà non è, pure noi possiamo affermarlo, senza tema di smentita, se non in quanto *è questo*, proprio *questo*, almeno in quanto *questo*, in quanto, cioè, non *questo* qui, o *quest'*altro, ma *il questo*. In altri termini, se noi qui non possiamo affermare l'oggetto sensibile in quanto è fuori di noi (nella semplice intuizione), possiamo però affermarlo in quanto è dentro di noi, o nella nostra intellezione, e quindi non già come *questo*, proprio *questo* qui che io tocco colla mano, che io veggo cogli occhi, ecc., ma in quanto è *il questo, l' universale questo. Il questo* adunque è una verità, esso non ci sfugge mai, e noi possiamo in esso riposarci tranquillamente. Da ora innanzi, la nostra affermazione non riguarderà altro che *il* questo, e se diremo ancora: *questo è* degli oggetti sensibili determinati, noi con ciò non vogliamo significare che quel determinato oggetto sensibile *sia* proprio come quello che è, cioè come questo, o quest' altro, ma soltanto che esso è, in quanto rappresenta ciò che noi diciamo *questo*, in quanto, in altri termini, esso è *il questo*.

Ora sospendiamo un pò la critica propria della coscienza sensibile, e vediamo noi che cosa essa ha fatto finora.

Con quel processo che noi abbiamo seguito, la co-

scienza sensibile ha già criticata la sua prima posizione. Essa ora non ripone più la sua verità nel contenuto sensibile della intuizione, ma in vece in quella determinazione intellettiva sotto della quale anche prima affermava l' oggetto suo, senza però accorgersi che, affermando il suo oggetto sotto di questa forma, è, in fondo in fondo, questa forma stessa l'oggetto vero della propria affermazione, e non già l'oggetto in quanto assolutamente *questo,* o *quest'* altro. Ora la coscienza si è accorta di ciò, e quindi non ripone più la verità nell'oggetto suo in quanto *questo*, o *quest'*altro, ma in quanto è l' universale, e perciò è ora l' universale il suo vero oggetto, il suo vero reale. E qui prima di passare innanzi mi sia lecito di fare una breve intramessa.

Allorquando i nostri sedicenti filosofi, dottoreggiando al loro solito, e carezzando certi pregiudizî, gridano: fuori le astrazioni, fuori l' idealismo, fuori le nebbie germaniche, domando io, ne capiscono niente? Io vorrei qui averli tutti presenti dinanzi a questa prima lezione della coscienza umana. Questa sola basterebbe a mostrar loro quanto essi sien lungi dalla verità, e quanto fuori di sentiero. Essi dicono: « bisogna stare al reale; la scienza non si costruisce colle astrazioni ». Ma che cosa è il reale, che cosa sono le astrazioni? Il reale, così, come reale, è forse il vero oggetto dello spirito? La stessa coscienza sensibile, questa stessa meschina forma dello spirito dice risolutamente che nò. Il reale, come mero reale, come puro oggetto, non è altro che la prima, la più volgare illusione della coscienza; illusione di cui la co-

scienza stessa si accorge fin da quando non è altro che semplice coscienza sensibile (1). E intanto i nostri sedicenti filosofi non ne sanno nulla. Essi non si avveggono, che l'oggetto dello spirito (sia come conoscere, sia come volere) non è mai il reale, come reale, ma come ideale, e che quindi l'ideale è il vero reale dello spirito (2). O bisogna adunque togliere di mezzo lo

(1) È vero che la coscienza ritorna sempre al *mero reale*, come vedremo, ma essa però non ci ritorna se non quando vi ravvisa una maggiore *idealità*. Il che prova che anche quando la coscienza non sa staccarsi dal *mero reale*, ciò non avviene per altro se non perchè questo le porge tanto di idealità che pel momento è sufficiente a contentarla. Da ciò deriva che non appena questo tanto di idealità non è più bastevole a contentare la coscienza, questa immediatamente si disgusta del reale, lo trova inadeguato alle proprie aspirazioni e sente la necessità di disfarsene al più presto possibile.

(2) « La mente umana, dice Vico (Seconda Scienza nuova Lib. 2. p. 90), da cosa che *sente*, raccoglie cosa che non cade sotto i sensi ». Ora questa cosa *raccolta*, e che non cade sotto i sensi è il vero ed unico oggetto dello spirito. — Ma questo cel sappiamo anche noi, dicono alcuni, anche noi sappiamo ed *insegniamo* (così proprio mi accadde di sentir dottrineggiare poco tempo fa un nostro giobertiano), anche noi *abbiamo dimostrato e dimostriamo ogni giorno*, che il vero oggetto dello spirito non è quello che cade sotto i sensi. — E pure chi sa ed *insegna* questo, dico io, avrebbe anche il debito di sapere che soltanto l'oggetto che cade sotto i sensi non è una produzione della coscienza, ma che ogni altro oggetto o non è davvero oggetto della coscienza, o se lo è, esso non l'è e non può esserlo che in quanto è posto dall'attività stessa della coscienza. E si avverta che qui non si è nel campo delle astrazioni e delle discussioni metafisiche: qui in vece si è nel campo dei puri fatti. Il fatto della coscienza non è altro che appunto questa produzione dell'oggetto. Forse questo fatto potrà essere inconciliabile colla *verità* della conoscenza, potrà forse ritenersi che, essendo questa la natura dell'atto conoscitivo, la verità non sia possibile, ma questa però è tutt'altra questione; e qualunque sia o debba essere l'esito di essa, non si è mai nel dritto di disconoscere la natura dei fatti.

spirito umano, e quindi la scienza, ovvero costruire questa con quei materiali con cui la costruisce lo spirito. Ma ciò sarà più chiaro dallo sviluppo ulteriore della coscienza.

Da quanto abbiamo detto finora siamo al caso d'intendere perchè la coscienza sensibile, come di sopra abbiamo notato, anche quando potesse parlare ed esprimersi col dire: *questo è*, questa stessa espressione uscirebbe dai limiti in cui essa è racchiusa, ed esprimerebbe qualche cosa di più. E difatti, la parola *questo* non esprime proprio il primo oggetto della coscienza sensibile, ma soltanto il secondo, cioè, *il questo*, e non già *questo*, o *quest'* altro. La parola non significa mai il particolare come particolare, ma sempre come universale. Noi intanto, volendo far parlare la coscienza sensibile, non potevamo farla esprimere altrimenti che nel modo che abbiamo fatto. Ma ora possiamo intendere come anche dicendo soltanto: *questo è*, si esprime più di quello che propriamente dice la coscienza sensibile. Intanto, se questa espressione è inesatta, qualora si vuol significare con essa quello che dice la coscienza sensibile nella sua prima posizione, non è tale però, qualora con essa si significa quello che la medesima potrebbe dire nella posizione in cui per poco l'abbiamo lasciata. E difatti, in questa posizione, essendosi essa elevata al *questo* universale, potrebbe essere nel grado di esprimere il suo primo oggetto come *questo*, cioè come ciò che è *il questo*, o in altri termini, come quello che vien significato dalla parola *questo*. Qui però la parola non ci è, nè ci può es-

sere, perchè la parola suppone non solo l'universale, ma l'universale come relazione in sè stesso. Ciò sarà chiaro in appresso. Per ora noi dobbiamo fermarci ancora un momento sul nuovo oggetto della coscienza, per vedere in che modo lo guardiamo noi adesso, e in che modo lo guarda veramente la coscienza sensibile nella posizione in cui attualmente si trova. Ebbene, se guardiamo noi questo nuovo oggetto, non possiamo non osservare che esso si differenzia grandemente dal primo oggetto della coscienza. E per verità il primo oggetto ci si presenta come assolutamente immediato, come puramente semplice, come esclusivamente *sè stesso;* in somma come *il puro irrelativo*. Esso non solo non è relazione in sè stesso, ma non è nè anche semplice relazione verso altro, perchè è come un punto rigidissimo e totalmente staccato da ogni altro punto possibile (1). Il nuovo oggetto al contrario, quantunque non sia affatto relazione in sè

(1) Con ciò voglio dire che il primo oggetto della coscienza sensibile, come assolutamente primo nella coscienza, non è il risultato di nessuna mediazione antecedente. E per questa ragione esso non può affatto essere *relazione in sè*. *La relazione in sè* è propria dell'*universale* e *l'universale* non è possibile senza la precedenza della semplice *relazione verso altro*, senza la precedenza del semplice *generale*. La *mediazione interna* dell'universale non è possibile senza la *mediazione esterna* della coscienza. In un altro senso poi la *relazione verso altro* non è possibile senza la *relazione in sè*, perchè non è possibile dire: A = A *non A* (non semplice A), se prima non si dice: A = A. Certamente, A = A è un' astrattezza, ma, senza quest'astrattezza (che pure, in quanto tale, è una certa determinazione), non è possibile dire: A = A *non A*. Per questa ragione il *generale*, appreso come *generale*, cioè come mediato dalla coscienza, suppone il *generale*, appreso indipendentemente da questa mediazione, come *punto immobile*, come puro *dato*.

stesso, perchè non presenta alcuna determinazione interna, tuttavia è almeno relazione verso altro, perchè esso non è quello che è, se non nella sua relazione verso l' altro. *Il questo*, in effetti, intanto è *il questo*, inquanto non è *questo*, non è *quest'*altro, nè *quest'*altro, e così di seguito, e pure è indifferente verso di tutti, e può essere così *questo*, come *quest'* altro, come anche *quest'* altro, e così sempre. Ora questa *indifferenza del questo* (che è il risultato della mediazione propria della coscienza), questo non esser nè *questo*, nè *quest' altro*, e tuttavia essere *in sè* tanto l' uno che l' altro, questa *semplicità* in somma che *in sè* dice *moltiplicità* (1), non è certamente quella assoluta isolazione che formava la caratteristica del primo oggetto della coscienza. Tuttavia, se dinanzi al nostro sguardo, il nuovo oggetto della coscienza sensibile si presenta appunto nel modo che abbiamo veduto, esso però non si presenta similmente dinanzi allo guardo medesimo di questa stessa coscienza. E per verità, dinanzi alla coscienza sensibile, il nuovo oggetto, in quanto alla forma, non è altro che quello stesso che era il primo. Il primo era assolutamente immediato, senza alcuna relazione nè in sè stesso, nè verso altro, e questo similmente è anche immediato, e assolutamente irrelativo. Tutta la differenza sta in ciò che quello era un immediato singolo, e come dire un punto rigido palpabile, e questo è un immediato universale, un punto rigido impalpabile. In altri ter-

(1) V. più appresso.

mini, la differenza tra il primo e il secondo oggetto è questa, che l'uno è sensibilmente concreto e l'altro nò, ma intellettivamente sono astratti così l'uno come l'altro; e poichè astrattezza dice immediatezza (1), così immediato è l'uno, immediato è l'altro, irrelativo l'uno, irrelativo l'altro. E da ciò si può intendere, che qui tutta la novità per la coscienza consiste nell'aver mutato oggetto, ma il modo però di guardare l'oggetto è lo stesso, la forma dell'oggetto è quella stessa di prima; immediatezza lì, immediatezza qui. E questa appunto è la ragione perchè la coscienza sensibile, quantunque si sia rimossa dalla prima posizione, non è affatto risoluta. Perchè essa si risolva, deve guardare l'oggetto sotto una forma migliore. Passare da un oggetto all'altro non dice nulla, perchè fin quando si guarda negli oggetti sempre la stessa forma, fin quando si vede in loro sempre la stessa faccia, non si fa mai un passo innanzi, non ci è mai vero progresso. Tuttavia se qui non ci è un vero progresso, ci è però qualche cosa che rende possibile il progresso; dappoichè qui la coscienza, essendosi collocata in un'altra posizione, si è messa al caso di dare un passo che prima non poteva dare. Ciò sarà chiaro da qui a poco. Adesso noi vogliamo vedere quale sia la ragione per cui la coscienza sensibile guarda il suo nuovo oggetto non già quale esso è in sè medesimo, cioè, come risultato di una mediazione, ma in vece

(1) Dice immediatezza in sè, s'intende, non già immediatezza verso la coscienza.

come assolutamente immediato, cioè senza relazione nè in sè stesso, nè verso altro. Ebbene la ragione di ciò si è, che la coscienza non può arrivare all' unità degli opposti, se prima non passa per gli opposti stessi, perchè gli opposti sono appunto il contenuto dell'unità, e questa senza di essi è astratta, e quindi anch'essa un opposto. La coscienza sensibile, adunque, non può arrivare al *questo universale*, come unità di sè stesso e dell'altro, cioè come *vero universale*, se prima non apprende il medesimo sia come puro singolo, sia come vuoto ed astratto universale.

Posto tutto ciò, ritorniamo alla critica della coscienza sensibile, e perciò concentriamoci novellamente in quella posizione in cui l' abbiamo lasciata.

Qui noi abbiamo dinanzi il *questo* universale, ed in lui riponiamo tutta la nostra fiducia. Ma ciò non senza ragione, dappoichè qui l'oggetto non è più fuggevole ed incostante come il primo, il quale, quando noi andavamo a chiapparlo, ci faceva rimanere colle mani vuote, senza stringer nulla; ma, in vece, esso è sodo, saldo, fermo, permanente. In esso, adunque, noi possiamo davvero esser sicuri.

Eppure, se andiamo a vedere, non è così, dappoichè noi crediamo di poterci saldamente fondare in lui, e intanto è lui in vece che si fonda in noi. E in effetti, qui l'oggetto è fermo, ma sta forse fermo da sè? Nò certamente,. perchè se noi non lo fermiamo in mezzo al flusso degli oggetti sensibili, esso non ci è affatto presente; e se noi non lo manteniamo, esso non ci offre alcuna saldezza in sè medesimo. Siamo adunque noi che

gli diamo tutta la sua stabilità, tutta la sua permanenza; dappoichè il suo essere non è altro che il suo esser presente a noi, e questo suo esser presente a noi non dipende che da noi medesimi. Ebbene, stante così la cosa, noi dobbiamo dire, che la sua verità non è in lui, perchè il suo essere non è fuori ed indipendentemente dalla nostra intellezione. È questa in vece quella che lo pone; essa è il suo fondamento, essa adunque è la sua verità. Per la qual cosa noi dobbiamo qui ammendarci novellamente, e dire che la verità non è nè nel *questo* come singolo, nè nel *questo* come universale, ma sì bene in noi stessi, nel soggetto. Il soggetto adunque è la misura del vero. Ed eccoci così ad una nuova posizione della coscienza sensibile.

Fermiamoci intanto qui per un momento, e facciamo qualche nostra osservazione. E innanzi tutto si potrebbe domandare: quale è la ragione per cui lo spirito, ripiegandosi in sè stesso, dopo la critica già fatta del *questo* sia come singolo sia come universale, ripone il suo valore e la sua verità in sè medesimo come semplice soggetto, e non già in sè medesimo come rapporto tra soggetto ed oggetto? Questa ragione è semplicissima; dappoichè lo spirito, ripiegandosi in sè, non trova altro immediatamente che solo sè stesso come semplice soggetto. Il rapporto tra soggetto ed oggetto è un punto assai difficile a ravvisare, e ci vuole, per riconoscerlo, un certo lavoro riflessivo che qui la coscienza non ancora ha fatto. Vincenzo Gioberti, parlando di questo rapporto tra soggetto ed oggetto, dice così: « Nella cognizione vi ha

un punto di contatto semplicissimo, in cui l'oggetto e il soggetto si toccano e formano l'unità della sintesi conoscitiva ». E dopo ciò soggiunge: « Unità *misteriosa*, come quella di due idee nell' atto semplice del giudizio, e tutte le altre unità simili, risultanti dalla dualità d'ogni genere, onde constano la natura e la scienza (1) ». Ebbene qui, in questa posizione della coscienza, si può dire davvero che l' unità del soggetto e dell' oggetto è qualche cosa di misterioso dinanzi alla medesima. Ed ecco perchè qui la coscienza sensibile è costretta a riporre la sua verità in sè stessa come semplice soggetto.

Posto ciò, si può notare facilissimamente, come qui la coscienza si trova verso dell'oggetto in un rapporto diametralmente opposto a quello in cui si trovava nelle sue due prime posizioni. E per verità così nella prima posizione, come altresì nella semplice immediatezza della seconda, quello che ci era di essenziale per la coscienza stava nell' oggetto, prima come semplice *questo*, e poi come *questo universale*. Adesso in vece tutto lo essenziale per la coscienza consiste in sè stessa come soggetto; e ciò perchè l'oggetto, come semplicemente *questo*, non è niente di fermo e di costante, e, come universale, se è fermo e costante, lo è soltanto per lei medesima.

Accettiamo, adunque, questa posizione tale quale ci viene dalla stessa coscienza sensibile, moviamoci in essa, e vediamo che cosa ci avviene.

(1) Errori, vol. 1, pag. 216-217.

Qui la verità è nel soggetto come *questo* o *quest'* altro. Sia dunque *questo* il soggetto. Se esso è una verità, non deve dileguarsi, non deve andar via. Ebbene vediamo. Il soggetto qui non è più lo stesso, esso è altro. Fissiamo quest' altro. Ebbene anche quest'altro non è più: il soggetto qui è anche altro. Fissiamo quest'altro, e similmente quest'altro non è più; e così sempre. Qui adunque noi non possiamo non osservare che anche il soggetto non è niente di fermo: esso al pari dell'oggetto sensibile, come singolo, si dilegua immediatamente, non appena noi andiamo a ravvisarlo. È vero che di esso ci è pure qualche cosa di fermo, ci è il soggetto come universale, ma sappiamo però che la fermezza dell'universale non è affatto di per sè; essa invece dipende dallo stesso soggetto. D' altra parte il soggetto non è niente di costante. Come fare adunque? Coll'universale non ci possiamo stare, perchè esso dipende dal soggetto. Col soggetto neppure ci possiamo stare, perchè nè anche in esso noi possiamo trovare un terreno sodo; dove adunque fermeremo il piede?

Ebbene faremo così: noi non ne vogliamo sapere più nè dell' universale, nè del singolo, perchè quello non è da sè, e questo non è niente di saldo; quindi è che dobbiamo abbandonare così l' uno come l' altro. Noi, in vece, vogliamo concentrarci in questa relazione che corre tra l' oggetto, e il soggetto, e veder se è possibile di trovare in essa, come dire un porto, in cui salvarci da tanti marosi, onde siamo sbattuti. Ebbene è qui che sta veramente il nostro porto di salvezza. Qui, in effetti, in questa relazione, noi vedia-

mo una vicissitudine dalla parte dell' oggetto colla quale un oggetto subentra all'altro, e l'altro all'altro, e così sempre; e dalla parte del soggetto vediamo similmente un'altra vicissitudine colla quale *questo* soggetto dà luogo ad un altro, e *quest'*altro ad un altro, e così sempre: ma con tutto ciò, in mezzo a questa duplice vicissitudine, il rapporto sta sempre fermo e costante. Ebbene qui, in questo rapporto noi dobbiamo fermarci, perchè in esso solo noi possiamo trovare quella saldezza del vero che andiamo cercando.

Per tal modo la coscienza sensibile perviene a riporre la verità non più nel *questo* come sensibile, nè nel *questo* come universale, nè in sè stessa come soggetto, ma sì bene in sè stessa come relazione tra il soggetto e l' oggetto.

Ora, prima di passare innanzi, facciamoci per poco a considerare questa relazione. Si sa in generale che questa relazione non è altro, se non la sintesi della conoscenza, cioè l' atto stesso della cognizione. Ma che cosa è quest' atto? Noi dinanzi abbiamo veduto che la conoscenza in sè stessa è l'unità dell'universale e del particolare, del predicato e del soggetto, del concetto e della intuizione. Abbiamo veduto di più che questa unità non è la vera attualità di sè stessa, se non quando, dopo di essersi posta come semplice particolare o soggetto o intuizione che dicasi, si *nega* come semplicemente tale, e si pone come la sintesi dell' universale e del particolare, del concetto e della intuizione ecc. Si vede adunque da ciò, che questa sintesi è appunto quel processo, quella negatività,

o idealità in cui consiste la forma generale della coscienza. In altri termini questa sintesi, questo rapporto tra soggetto ed oggetto è il vero giudizio sintetico *a priori* di Emmanuele Kant; quel giudizio, cioè, il quale consiste nella riduzione del vario sensibile alla unità della coscienza, e che Kant appellò profondamente *funzione della unità sintetica originaria dello spirito* (1). Ma se tale è in sè stessa questa relazione, essa però non è tale dinanzi alla coscienza nella posizione in cui questa attualmente si trova. Perchè la coscienza arrivi non dico già ad intendere, ma ad intuire soltanto questa relazione, essa ha bisogno di fare ancora un ben lungo cammino. Qui dinanzi a

(1) Quasi tutti credono che il giudizio sintetico *a priori* di Kant sia la sintesi necessaria di *due concetti*, fatta indipendentemente dalla esperienza, e senza affatto legge di identità. Data questa idea del giudizio sintetico *a priori*, alcuni si son fatti ragionevolmente a criticarlo, perchè è naturale che, tolta la esperienza, due concetti non si possono unire che solo mediante la legge d'identità. Altri poi, e questo è curioso, formandosi questa stessa falsa idea del giudizio in parola, si son fatti a lodare il Kant con maraviglia ed entusiasmo, dicendo, come, p. e., il Cousin (V. Lezioni sulla filosofia di Kant, lez. III), che così veramente il filosofo di Koenigsberg, con questa sua scoperta, ha rovinato da capo a fondo la psicologia e la logica del sensualismo. Il fatto è che il giudizio sintetico *a priori* di Kant è qualche cosa d' assai più alto, ed è superiore così alle critiche degli uni, come alle lodi degli altri. Questo giudizio non è la unione di *due concetti* (come è detto veramente dallo stesso Kant, ma nella sola introduzione alla Critica della ragion pura), ma sì bene la unione di una intuizione e di un concetto. Esso inoltre è sintetico, perchè quantunque intuizione e concetto, in quanto tali, sieno assolutamente opposti, pure essi *originariamente* fanno *uno*; e appunto perciò è possibile la loro unione. Questa unione in fine è *a priori* non perchè sia tale un solo degli elementi di essa, ma perchè è tale l'unità stessa dell'uno e dell'altro elemento. V. B. Spaventa; Filosofia di Kant.

lei non ci è altro che un rapporto immediato tra un immediato soggetto , ed un immediato oggetto. Mi spiego. Qui la coscienza, come abbiamo veduto, non ripone più la sua verità nè nell' oggetto, nè nel soggetto, ma in sè stessa come certezza dell' uno e dell' altro. Sia qualunque l' oggetto , sia qualunque il soggetto, quella certezza, in cui qui consiste la coscienza come tutto , è per la coscienza medesima qualche cosa di saldo e d'immutabile nella mutazione stessa dell'oggetto e del soggetto. Ma questa certezza intanto non è propriamente *la* certezza *dell'* oggetto e *del* soggetto, ma in vece è *questa* certezza di *questo* oggetto, e di *questo* soggetto. Essa quindi è un puro rapporto immediato; vale a dire è un rapporto come puramente singolo, sensibile, e come tale non può abbracciare che un oggetto singolo ed un soggetto singolo; dappoichè singolarità di rapporto dice necessariamente singolarità di termini di cui è rapporto. E da ciò s'intende come questo rapporto non pure non si presenta dinanzi alla coscienza sensibile come quello che esso è in sè stesso, cioè come idealità o attività dell' universale, ma nè anche come puro ed astratto universale.

Posto ciò quello che adesso si tratta di vedere è come la coscienza sensibile critica sè stessa in questa sua ultima posizione; e dico *ultima*, perchè è naturale che se la coscienza esce dalla posizione in cui ora si trova, essa non può essere più mera coscienza sensibile. Ed in effetti qualora questa coscienza non ripone più la sua verità nè nel suo oggetto, nè in sè stessa

come soggetto, nè in sè stessa come rapporto immediato, cioè, come quel rapporto che è, per necessità deve riporre la verità al disopra di sè stessa. Ma riporre la verità al disopra di sè stessa significa, come è chiaro, aver già criticato sè stessa. Vediamo adunque quest'ultima critica della coscienza sensibile.

Ebbene se noi per poco ci concentriamo in quest'ultima posizione della coscienza sensibile, non possiamo non accorgerci che anche qui siamo costretti ad elevarci dal rapporto come *questo* o *quest'*altro al rapporto come universale; dappoichè quando noi andiamo a fissare il rapporto come singolo, questo al pari dell'oggetto e del soggetto singolo, è già passato, ed ha dato luogo ad un altro, il quale similmente dà luogo ad un'altro, e così sempre.

Ora quando la coscienza sensibile si accorge della incostanza di sè medesima anche come relazione tra l'oggetto e il soggetto, e si eleva perciò alla universalità di questa relazione fugace è fenomenica in cui essa consiste come semplice coscienza sensibile, la sua critica è già compiuta, e quindi si trova già risoluta in una forma più alta. E per verità, dopo quest'ultima critica, la coscienza sensibile si trova dinanzi un certo nesso, un certo rapporto costante ed universale; e quantunque non sia al caso di ravvisarvi quel processo o idealità che esso è, tuttavia vi ravvisa una certa unità distinta in sè stessa. Ora ciò basta, perchè potesse guardare il mondo esteriore sotto di un nuovo aspetto, ritornare a lui con amore, riabbracciarlo, e diffondervisi sopra tutta quanta con novella fiducia.

Finora la coscienza, dopo della sua prima critica, era come disgustata della faccia illusoria delle cose, la sua verità non era più nell' oggetto come *questo,* o *quest'*altro, e quindi se essa lo affermava, la sua affermazione non cadeva però sul *questo* in quanto singolo, ma solo in quanto universale. Adesso, in vece, essa ritorna a creder vero il *questo* come singolo; e ciò avviene perchè ravvisa in esso una novella faccia che le fa dimenticare la prima mentita, e come nuovo e non mai visto oggetto, la invaghisce di sè. Questa faccia è appunto quella unità distinta in sè stessa, a cui la coscienza sensibile è pervenuta, mediante tutto il processo critico che noi abbiamo seguito finora (1). Ebbene quando la coscienza apprende l' oggetto non più come assolutamente indistinto in sè stesso, come tutto chiuso, e, per così dire, come assolutamente impenetrabile, ma in vece lo apprende come un certo che di distinto, come un certo nesso di distinte determinazioni; in somma, come una certa

(1) Tutto lo sviluppo fenomenologico dello spirito non è altro, come si vedrà a poco a poco, che un certo projettarsi della coscienza fuori di sè medesima. La coscienza *in sè* è l'unità dell'universale e del particolare, del predicato e del soggetto, dell'uno e del vario. Ebbene lo spirito non progredisce, se non oggettivando sempre più perfettamente questa unità dinanzi a sè stesso; sicchè ogni grado del suo sviluppo non è altro che una nuova e più compiuta oggettivazione di sè medesimo. Siffatta oggettivazione si ha mediante la critica della coscienza, la quale è come un attrito intellettuale che, producendo una scintilla sempre più luminosa, accende gradnatamente nel contenuto dell' oggetto la vivificante luce dello spirito. Ogni qualvolta si passa da una forma della coscienza ad un'altra forma più alta della medesima, questo passaggio non si fa che mediante uno sprazzo di questa luce.

unità molteplice in sè medesima, essa allora, apprendendo così l' oggetto, non è più coscienza sensibile, ma coscienza percettiva. E per fermo, quando io apprendo così l' oggetto, questo non mi sta più dinanzi come semplice contenuto della intuizione, ma come tale contenuto mi presenta qualcosa d'intellettivo che prima non aveva. Nella semplice coscienza sensibile, l'unico elemento intellettivo che l' oggetto mi presentava era l'essere. Ora invece è l'essere in quanto unità di determinazioni sensibili. Quindi è che l'oggetto attuale della coscienza non è più nè anche il *questo* come puro universale, perchè il *questo* anche così non è distinto in sè stesso. Qui l' oggetto è veramente *questo*, cioè singolo, immediato, ma come singolo ed immediato è l' unità di tanti singoli, di tanti immediati; e quindi non è esclusivamente immediato. Esso, in altri termini, è *questo*, o *quest'* altro, ma come *questo*, o *quest'* altro dice una certa unità di determinazioni sensibili; le quali sono anche *queste*, anche immediate, ma con tutto ciò si riferiscono, almeno provvisoriamente, ad una sola unità. Fo un esempio. Sia l'oggetto questo cappello. Ebbene che cosa è qui questo cappello? Esso naturalmente non è appreso come cappello, perchè per apprenderlo così, la coscienza non dovrebbe averlo dinanzi come semplicemente *questo*, cioè solo sensibilmente, ma sì bene come quello che si dice cappello in generale, cioè come quello che è ogni cappello. Qui, dunque, la coscienza ha dinanzi questo cappello, ma non sa che esso è tale. Tuttavia sa una cosa, perchè essa vede e discerne in

questo cappello *quest'*altezza, *questa* figura, *questo* colore, ecc. È vero che qui essa non può dire altezza *quest'*altezza, figura *questa* figura, colore *questo* colore per la stessa ragione che non può dire cappello *questo* tutto che essa ha dinanzi; ma ad ogni modo può affermare *questo* cappello come il complesso di tutta questa molteplicità ch' essa intuisce. Da tutto ciò si può intendere facilissimamente come l' *elemento* della coscienza percettiva si differenzia grandemente dall'*elemento* della semplice coscienza sensibile; dappoichè quello è pura *unità vuota*, e questo è *unità distinta* e *molteplice* in sè medesima. E si avverta che la molteplicità che si ha qui non ha nulla che fare colla molteplicità di cui noi abbiamo discorso, allorchè ci siamo fatti a considerare il secondo oggetto della coscienza sensibile, cioè *il questo universale*. E per fermo la molteplicità del *questo universale* è puramente *estrinseca*, il che vuol dire che l'*elemento* della coscienza sensibile lascia assolutamente fuori di sè tutto il molteplice della intuizione; esso non ha energìa sufficiente a poterlo stringere dentro di sè. Per verità anche lo elemento della percezione (almeno nella sua posizione attuale) non ha tanta forza da potere abbracciare dentro di sè il molteplice della intuizione. Ma ciò si può dire solo quando si considera questo molteplice nella sua *universalità concreta*, perchè se si considera in un certo modo astratto, se si considera, cioè, come semplice *vario*, come *puro molteplice*, allora bisogna dire che l'*elemento* della percezione lo abbraccia davvero dentro di sè. E difatti, quantunque

la percezione non apprendesse le determinazioni sensibili dell'oggetto nella loro universalità, tuttavia essa le percorre tutte, e percorrendole, le riunisce in una certa unità, ne fa un tutto, e quindi, se non altro, le apprende come una certa *complessione* che è *unità*, o in altri termini, come una certa unità che è *complessione;* in somma (come ha detto con mirabile precisione il Professore Spaventa), le apprende come una certa *complessione semplice*. Ora questa *complessione semplice,* che è l'*elemento* della percezione, è certamente di gran lunga diversa dal puro *elemento vuoto* della coscienza sensibile.

Dopo tutto ciò siamo ora al caso di vedere quale sia il progresso che fin qui ha fatto la coscienza.

E innanzi tutto è chiaro che qui la coscienza può distinguere un oggetto sensibile dall'altro, il che prima non poteva fare. Prima, in effetti, essa affermava l'oggetto sensibile senza alcun discernimento del suo contenuto, il quale era dinanzi a lei come dire tutto di un pezzo, e non presentava affatto alcuna differenza in sè stesso (1). Ora al contrario la coscienza, percependo l'oggetto, lo abbraccia in tutte le sue sensibili determinazioni, e quindi può distinguerlo da qualsiasi altro oggetto sensibile. Oltre a ciò qui la coscienza comincia ad uscire da quello stato di asso-

(1) Ciò riesce chiarissimo quando si riflette che tutto il *vario*, tutto il *molteplice*, tutta la ricchezza dell'oggetto della coscienza sensibile è assolutamente complicata, e come dire sepolta nel fondo della intuizione, e non si mostra, non si pronunzia, non si dichiara dinanzi alla coscienza che come semplice essere.

luta *distrazione* in cui l' abbiamo trovata nella sua immediata esistenza. E per verità ivi la coscienza era assolutamente alienata da sè medesima, giacchè l'oggetto non presentava affatto quella forma in cui essa consiste. La coscienza è mediazione o relazione in sè stessa, e l'oggetto là si presentava come assolutamente immediato. Qui in vece l'oggetto comincia ad offrire *in certo modo* la forma della coscienza, perchè quantunque non sia vera e costante mediazione, come vedremo da qui a poco, tuttavia si presenta (almeno provvisoriamente) come un certo che di mediato in sè stesso. Ora ciò importa, che qui la coscienza comincia ad essere compenetrazione di sè stessa nell'oggetto, e quindi ha già fatto un gran passo innanzi.

CAPITOLO IV.

COSCIENZA INTELLETTIVA.

La coscienza intellettiva è il risultato dello sviluppo critico della coscienza percettiva; in quella guisa medesima che questa è il risultato della critica della coscienza sensibile. Noi adunque dobbiamo adesso tener dietro al processo critico della coscienza percettiva, onde potessimo così vedere come lo spirito dalla semplice forma della percezione sia menato necessariamente alla forma dello intelletto.

Per riuscire a ciò, noi dobbiamo concentrarci nell'attuale posizione della coscienza, muoverci in essa, e vedere così se ci è possibile di rimanere nella medesima.

Che cosa adunque è qui l' oggetto della nostra coscienza? Qui l'oggetto è anche *questo*, o *quest'*altro, ma come *questo* però esso è qualcosa di distinto in sè stesso, e quindi non è più nè il *questo* come singolo, nè il *questo* come universale soltanto, ma, come universale, è il *nesso* di tanti *questi*. Ebbene osserviamo un pò quest'oggetto, pigliamone la necessaria esperienza, e cerchiamo di assicurarci di esso; dappoichè finora abbiamo toccato sempre mentite sopra mentite. C'importerebbe poco che esso sia vero, qualora noi non potessimo esser certi della sua verità. Sia dunque questo l'oggetto, cioè questo complesso di determinazioni sensibili che noi abbiamo dinanzi alla nostra in-

tuizione. Veramente quest'oggetto è tutt'altra cosa da quello in cui noi prima riponevamo la nostra verità; ma con tutto ciò noi vogliamo osservarlo ed esaminarlo più di una volta, perchè, se esso è una verità, non deve illuderci con una vana apparenza, ma deve essere costante ed immutabile. Osserviamolo adunque un' altra volta. Ebbene, ecco che siamo già da capo. Qui l'oggetto non è più quello che noi abbiamo percepito la prima volta. È vero che anche qui esso ci si presenta come un nesso di determinazioni sensibili, ma queste determinazioni però non sono le stesse. Quelle determinazioni da cui prima risultava l'oggetto, qui non ci sono più. E il bello è che se noi andiamo ad osservare anche questo nuovo oggetto, esso similmente sotto la nostra osservazione è tutt' altro da quello che era dinanzi alla nostra intuizione. Qui le determinazioni sensibili, che ci erano presenti alla intuizione, non sono più quelle. E così se noi facciamo lo stesso di un altro oggetto, questo similmente, quando andiamo ad osservarlo, è tutt'altra cosa da quello di prima.

Per intender ciò si avverta che qui l'oggetto della nostra percezione non è già un nesso qualunque di determinazioni sensibili, ma è *questo* o *quest'* altro nesso che noi abbiamo dinanzi alla intuizione. Ora le determinazioni, così come sono qui, non hanno, e non possono avere, come è chiaro, nulla di saldo. E poichè l'oggetto della nostra percezione intanto è quello che è, inquanto abbraccia *queste* determinazioni come sono qui, così è che, andando via queste determina-

zioni, deve necessariamente andar via anche quel nesso in cui consiste l'oggetto; perchè, ripeto, questo oggetto non è altro che il nesso di *queste* determinazioni. Se queste adunque svaniscono, il nesso di esse deve necessariamente svanire insieme con loro. Noi adunque non possiamo esser contenti nè anche dell'oggetto secondochè ci si presenta qui; perchè quando andiamo ad osservarlo, quel nesso in cui esso consiste è già sciolto, e quindi la nostra percezione, la quale credeva di afferrare una verità, rimane ancor essa delusa.

Con tutto ciò continuando le nostre osservazioni, e distendendoci in una larga sfera di oggetti, a noi pare che potessimo trovare un certo compenso alla nostra nuova e più dolorosa disillusione. E per verità, quantunque l' oggetto della nostra percezione non sia niente di permanente, perchè quelle determinazioni nel cui nesso esso consiste, essendo sensibili e quindi esclusivamente relative a quell' oggetto che abbiamo dinanzi, non tengono affatto fermezza, tuttavia questo stesso oggetto, considerato meglio, pare che avesse qualche cosa di costante, e che resta fermo ad onta del suo dileguamento in quanto *questo* complesso di determinazioni sensibili che esso è. Per intender ciò si avverta che *questo* complesso di determinazioni che noi abbiamo dinanzi non si ravvisa soltanto in un singolo oggetto, ma spesso ci accade di ravvisarlo anche in altri oggetti. È vero che ravvisando questo complesso di determinazioni in molti oggetti, noi lo troviamo sempre modificato e con certe

particolarità ora proprie di questo, ora di altro oggetto, ma con tutto ciò, se noi prescindiamo da queste particolarità e da queste modificazioni, non possiamo non accorgerci che questa certa identità che corre tra tanti oggetti è qualche cosa che non passa, ma che si mantiene salda in mezzo al flusso e allo svanimento dei singoli oggetti della percezione.

Per la qual cosa, se noi ora affermando, p. e., questa certa identità che noi ravvisiamo tra tutti questi oggetti che abbiamo dinanzi, esprimiamo questa identità colla parola libro; e quindi, rivolgendoci a ciascuno di questi oggetti, gli affermiamo non già in quanto stanno dinanzi alla nostra percezione, ma in quanto ciascuno è quella identità che diciamo libro, non siamo noi allora forse sicuri di dire una verità? E difatti, quando io dico: questo è libro, io allora non affermo questo complesso di determinazioni sensibili che sta dinanzi alla mia percezione in quanto è proprio *questo*, ma in vece lo affermo in quanto esso è quel non so che d'identico che sta in tutti i libri, e che come tale non passa, non si dilegua, ma rimane saldo ed immutabile. La mia affermazione, qui, quantunque cadesse sull'oggetto della percezione, pure essa non riguarda quest'oggetto in quanto è *questo* complesso di determinazioni sensibili, ma in vece in quanto è il complesso di queste stesse determinazioni considerate in universale, e quindi come non già esclusivamente di questo oggetto, ma di tutti gli oggetti come questo. La mia affermazione, adunque, è qui una verità, appunto per-

chè riguarda il suo oggetto sotto di una forma vera e costante (1).

Ed eccoci così ad una seconda posizione della coscienza percettiva.

Ora fermandoci qui un poco, in questa posizione della coscienza, cerchiamo di osservare qualche cosa di più importante. E innanzi tutto da quanto abbiamo esposto si può intendere senza una fatica al mondo, che la conoscenza umana, anche qui in questa sua prima apparizione, non solo non è immediata, ma non riguarda, e non può affatto riguardare l'immediato. Essa è il risultato di un processo della stessa coscienza, e non ha mai per oggetto il contenuto della percezione. E di qui si può vedere come il conoscere

(1) Tutto questo processo della coscienza percettiva, seguito finora, non si riduce ad altro, se non ad un'attività generalizzatrice dell'oggetto della percezione. Ma questa generalizzazione però non è quella di cui si parla ordinariamente; dappoichè essa non consiste nel fare astrazione dalle proprietà particolari dell'oggetto, e nel *fissare* soltanto le *note comuni*, ma sì bene nell'*elevare* le proprietà particolari alla loro *universalità*, e quindi nel *produrre*, o *emanare*, se posso così esprimermi, *dal proprio fondo* le note medesime. Nella generalizzazione, secondochè la intendiamo noi, ci entra non so che di *artistico*, *d'immaginativo*, *di fantastico*; voglio dire, un non so che di *creativo*. Essa, in effetti, è una forma propria dell'attività idealizzatrice dello spirito, forma la quale consiste in un *processo identificativo del vario della percezione nella unità della rappresentazione*. Chi sa che cosa sia la *immaginazione trascendentale* di Kant può vedere, che la generalizzazione non è altro che un momento o un grado di questa *immaginazione* kantiana; come, in sostanza, ogni forma della coscienza è un grado più o meno *attivo* della medesima. Il grado *meno attivo* di tutti è quello della semplice coscienza sensibile, perchè questa coscienza, essendo prima, non può avere che una *energìa immaginativa* debolissima.

sorge col carattere dell'idealismo, e come lo spirito non arriva a conoscer nulla, se non idealizzando l'oggetto. Allorquando adunque certi filosofi, o non filosofi ci dicono con tuono magistrale che bisogna stare ai fatti, che non bisogna uscire dalla esperienza, che bisogna leggere nel libro della natura, e tante altre cose sullo stesso andare, si potrebbe loro rispondere, credo adeguatamente, in questo modo: — Voi dite che il contenuto della esperienza è la verità. Ebbene che cosa è questo contenuto? Esso certamente, se non altro, è almeno materia. Ora perchè è materia? Esso è tale, perchè è quello che è *la* materia. Cosa è dunque *la* materia, chi ce la dà, dove è? *La* materia non ci viene dalla esperienza, non ci è data dalla natura. Come fare adunque per dire: questo è materia? Per dire: questo è materia, io debbo uscire dalla esperienza, perchè se io sto colla pura e semplice esperienza (osservazione); se io non fo altro che percepire l'oggetto che mi è dinanzi, esso non sarà mai nè materia, nè forza, nè niente. Potrò osservarlo, analizzarlo, sperimentarlo quanto voglio, esso sarà sempre muto dinanzi a me, e non avrà mai significato di sorta. E da ciò si può intendere come lo stesso materialismo non sarebbe possibile, se esso non si servisse, alla sua insaputa, di qualche dato dell'idealismo (1).

Con ciò, si avverta, non voglio dire che la esperienza non ci debba essere, quasi che pretendessi che debbansi demolire tutti i teatri anatomici, e mandar-

(1) V. A. Véra; Introduction à la Philosophie de Hégel. chap. II. p. 34.

si a monte tutti i gabinetti chimici, fisici, astronomici, e che so io. Niente affatto: queste cose ci vogliono, e sono indispensabili, ma quale è il loro ufficio, quale il loro valore? A questo io vorrei che pensassero un po' seriamente tutti i cultori delle scienze naturali, e segnatamente alcuni, i quali, incocciandosi a tenere certe vie vecchie (che essi dicono nuove), non fanno altro che gridare contro l'idealismo, senza accorgersi che se essi fanno qualche cosa, non lo fanno che in forza di questo, e seguendo appunto quei processi che essi ripudiano come falsi e chimerici. Ma passiamo innanzi.

Da quanto abbiamo detto si può ancora raccogliere agevolmente quale sia il vero processo formativo delle idee. Questo processo, come è chiaro, non consiste in altro se non in quell' atto dello spirito, mediante il quale esso *nega* la percezione come pura percezione, e la trasforma e *risolve* nella percezione, che abbiamo detta rappresentativa. La possibilità di questa trasformazione sta nell'*unità originaria* della *intuizione* e del *concetto*, del particolare e dell' universale, del soggetto e del predicato, secondochè altra volta abbiamo già detto. E da ciò si può vedere come quella difficoltà in cui si trovò il Rosmini, nello spiegare la origine delle idee, non era affatto seria; e come, d'altra parte, senza la *energìa* dello spirito (quella *energìa* che forma la vera gloria di Emmanuele Kant, e che il Rosmini, per darle biasimo, volle chiamare portentosa), la generazione delle idee non sarebbe affatto possibile. Mi tratterrò un momento su questa teorica del filosofo rove-

retano, perchè la dottrina esposta resti anche meglio convalidata.

Vediamo adunque in prima se ci è niente di serio in quello imbarazzo in cui si trovò il Rosmini.

Il Rosmini disse (come prima di lui avea già detto Emmanuele Kant): conoscere è giudicare, perchè è cogliere il particolare sotto di una determinazione universale. Ma per cogliere il particolare, egli aggiunse, sotto di una determinazione universale, è mestieri che l'universale sia già posseduto dallo spirito. Come, adunque, è possibile la conoscenza? Se per conoscere io debbo giudicare, e se per giudicare debbo già possedere qualche idea universale, in che modo è possibile che io mi formi le idee universali? Ecco la difficoltà.

Ma se il Rosmini avesse investigato un pò meglio lo sviluppo dello spirito umano, avrebbe visto facilissimamente, che quando questo conosce il particolare, non lo conosce già perchè possegga in sè come bella e fatta la determinazione universale: se così fosse, ne verrebbe la conseguenza che lo spirito debba conoscere prima di conoscere, e quindi l'imbarazzo sarebbe realmente serio. Noi abbiamo già visto, che allorquando lo spirito si eleva dalle determinazioni sensibili come puramente tali, alle determinazioni medesime in quanto universali, non ci si eleva già perchè possegga anticipatamente queste determinazioni, quasichè tutta la sua attività consistesse nello applicare soltanto queste determinazioni all'oggetto sensibile; ma abbiamo in vece veduto che lo spirito ci si

eleva mediante un processo trasformativo che esso esercita sul particolare medesimo. Quindi non è affatto vero che, fermandosi sul particolare, lo spirito non faccia altro che semplicemente *osservare* l'universale, il quale già prima era posseduto da lui inconsapevolmente. Ciò, tutto al più, si potrebbe dire di un particolare già conosciuto; ma allora si uscirebbe dalla quistione; dappoichè non si tratta di sapere come lo spirito si ferma, mediante l'astrazione sulla determinazione universale *già appresa*, ma in vece si tratta di sapere come *si apprenda* la determinazione universale; o in altri termini, in che modo si proceda dal particolare come puro particolare al particolare medesimo come universale. Il particolare adunque nel primo momento del processo conoscitivo non deve affatto contenere l'universale; ed in effetti non lo contiene, perchè la intuizione, come puramente tale, è cieca, secondochè abbiamo anche detto dinanzi. Quindi è che lo spirito, fermandosi sul particolare, non può affatto *osservare* in esso l'universale, perchè questo non ci è ancora; e se ci fosse, non si tratterebbe più di vedere in che modo il particolare si conosce, ma di tutt'altro. Oltre a ciò anche quando si trattasse di un particolare che contiene già l' universale, cioè di un particolare già conosciuto, nè anche si potrebbe dire che sia una mera *osservazione* quella che fa lo spirito allorchè egli si ferma sopra di esso, e fissa l' universale per sè stesso, e separatamente dal particolare. L'universale non è una cosa che sta lì, quasi fosse un sasso che mi è dinanzi; esso in vece è il risultato del-

l' attività dello spirito, e quindi senza quest' attività non può essere appreso nè intuitivamente, cioè nelle sue manifestazioni sensibili, nè astrattamente, o in sè stesso. In altri termini, sia che si tratti di conoscenza reale, sia che si tratti di concetto astratto, l' universale dipende sempre dall'attività dello spirito, e quindi non può esser mai oggetto di semplice osservazione.

Il dire poi che lo spirito ha bisogno dell'universale per affermare il particolare, non depone nulla contro la nostra dottrina; dappoichè noi diciamo che lo spirito allora afferma il particolare nella sua vera determinazione, quando lo *nega* come semplicemente particolare. *Negare* il particolare come semplice particolare, ed affermarlo come universale sono una sola e medesima cosa. Onde è che l'universale, rigorosamente, non precede, nè segue l'idea del particolare, perchè questa idea è l' universale medesimo.

Da tutto ciò si fa chiaro, che l' imbarazzo in cui si trovò il Rosmini non era niente di serio, perchè la precedenza dell' universale al particolare non pure non è necessaria, ma, quel che è più, è contraria assolutamente alla natura dello spirito. Il Rosmini si creò da sè medesimo questo imbarazzo; dappoichè egli *presuppose* che lo spirito non fosse altro che un puro particolare, finito, contingente, e che però non potea esser capace di produrre da sè le determinazioni universali. Produrre queste determinazioni sarebbe stato pel Rosmini un portento veramente singolare; e lo spirito, secondo lui, non potrebbe avere una energìa tanto *portentosa*.

Ebbene mettiamo un pò da parte questa *energìa portentosa*, e vediamo che cosa il Rosmini ha potuto conchiudere senza di essa. Ognun sa che per risolvere la *famosa questione* (1), il Rosmini non credette di do-

(1) La questione della origine delle idee, che tiene tanta parte in tutta la storia della filosofia moderna, ha di certo una grande importanza, ma questa importanza non consiste propriamente nella semplice spiegazione della couoscenza, ma sì bene nel principio a cui mena questa spiegazione, quando essa è fatta con tutto il rigore della scienza. Il principio a cui mena la spiegazione della origine delle idee è quello della *unità sintetica originaria*, considerata come forma o criterio universale della verità. Nel Rosmini, intanto, la possibilità di questo nuovo principio non ci è affatto, perchè la spiegazione rosminiana non consiste già nella elevazione del fatto della conoscenza all'idea di essa, ma nella semplice riduzione del fatto medesimo ad un solo degli elementi da cui esso risulta. Questo stesso elemento poi non è considerato nella sua integrità, perchè Rosmini spoglia l'*ideale* di ogni *concretezza*, come giustamente osserva il Gioberti, disconosce ogni *differenza ideale*, e quindi riduce lo intelletto a una pura facoltà vuota, senza *leggi*, senza *predeterminazioni*. Si potrebbe dire che nell'Ente possibile si ravvisa la *funzione dell'unità sintetica originaria*, e che vi sia quindi in Rosmini almeno lo schema del vero *principio* della conoscenza. Ma a me non pare che ciò si possa sostenere, perchè, quantunque l'Ente possibile *riduca* il vario della percezione, questa riduzione però esso non la fa mediante la produzione assoluta di sè stesso. Nell' Ente possibile, in altri termini, non si vede, e non si può affatto vedere la energia dell' unità sintetica originaria dello spirito, e ciò perchè l' Ente possibile è un puro *dato*, è proprio come un chiodo (mi si passi la frase) che si trova, non si sa come, ficcato nel cervello. La faccenda della conoscenza non si riduce ad altro pel Rosmini, se non che ad *appendere* a questo chiodo tutto il molteplice della percezione. — Ma questo *appendere* al chiodo dell'Ente possibile il molteplice della percezione non espone, almeno schematicamente, il concetto della unità sintetica originaria dello spirito? — Dirò francamente che a me non pare; dappoichè, uscendo dalle metafore, la riduzione rosminiana del vario della percezione alla unità dell' Ente possibile non è tale riduzione che sia la posizione stessa dei suoi elementi, non è la riduzione come *creazione*, come *sviluppo*, ma come semplice *combinazione* di ciò che è

ver presupporre innate tutte le idee, perchè ciò, secondo lui, sarebbe stato un peccare per eccesso. Se però egli avesse voluto esser davvero conseguente a sè stesso, questo appunto avrebbe dovuto ritenere, perchè ammessa una volta la precedenza dell'universale al particolare come necessaria ed indispensabile, questa necessità non potrebbe restringersi al solo ente possibile, ma dovrebbe estendersi a tutte le determinazioni universali. Ciò per la ragione semplicissima che, in questo caso, tutte le determinazioni particolari avrebbero bisogno della precedenza della loro determinazione universale corrispondente. Senza di questa precedenza, esse non potrebbero mai essere affermate dallo spirito nella loro significazione ideale; e quindi dovrebbero rimanere in eterno come meramente sensibili. Con tutto ciò concediamo per poco al Rosmini anche questa sua grave inconseguenza, e poniamo che l'unico universale che dovesse precedere necessariamente alla conoscenza sia quello appunto del suo ente possibile. Ora donde viene quest'ente possibile? Il Rosmini dice: 1° che l'ente possibile non si trova nelle sensazioni; 2° che non si può cavare dalle sensazioni; 3° che non è creato da Dio nell'atto della percezione; 4° che non può emanare da noi stessi.—Donde viene adunque? Viene dalla natu-

già dato da una parte dall'intuito, e dall'altra dalla percezione. Questa potrà sembrare una soverchia asprezza contro il Rosmini, ma io debbo confessare che con tutta la buona intenzione che avrei di vedere nella dottrina rosminiana qualche cosa di meglio, per ora almeno io non ci veggo e non ci so vedere altro che quello che ho detto.

ra, dice il Rosmini. Ma come viene dalla natura? Qui il Rosmini non risponde nulla, perchè crede, che dire: l' ente possibile è dato dalla natura, è già aver risoluta la questione (1).

Ebbene sia pure così, ed ammettiamo per un momento che l'ente possibile sia veramente un *dato* di natura, e verso del quale non abbia nulla che fare l'attività dello spirito. Aggiungiamo adunque a questo *dato* dell'ente possibile, la percezione sensitiva, come vuole il Rosmini, e vediamo se per tal modo si può spiegare davvero la origine delle idee. Sia, p. e., questo cappello l'oggetto della mia percezione. Qui, come è chiaro, questo cappello, dinanzi alla mia percezione, non presenta affatto la sua determinazione di cappello. Esso non è altro che questo complesso di determinazioni sensibili come puramente tali, e non altro. Quello che bisogna vedere adunque è, se applicando l' ente possibile all' oggetto di questa mia percezione, io possa dire: questo è cappello. Già innanzi

(1) Rosmini, dopo di avere escluse tutte le altre ipotesi sulla origine dell' idea dell'Ente possibile dice: « rimane che l' idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sicchè noi *nasciamo* colla presenza e colla *visione* dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi » (V. Nuovo Saggio, V. 2, Cap. 3, art. V.). — Già io non so capire come si possa avere la visione dell'Ente possibile, e stare poi tanto tempo senza saperne nulla, quasichè non fosse un assurdo il dire che la coscienza *vede* l' oggetto senza che *sappia* affatto di vederlo. Ma dato pure che noi *nascessimo* davvero con siffatta *visione* dell'Ente possibile, la questione sta a vedere in che modo si *nasca*, e come sia possibile questa *nascita*. Non basta dire: noi nasciamo così, ma bisogna fare anche un pò vedere in che modo si nasca così. Senza di ciò non si spiega il fatto, ma per ispiegare il fatto si ricorre allo stesso fatto.

tutto si potrebbe osservare che l'oggetto della percezione in generale non sente affatto il bisogno dell'ente possibile, perchè se avesse bisogno anche di questo, esso non avrebbe nè anche la più povera delle determinazioni intellettive, e quindi non potrebbe affatto essere affermato neppure come semplice *questo.* Ad ogni modo però noi dobbiamo qui considerare la cosa come fa il Rosmini, e non già secondochè è in sè. Per lo che supponiamo che l'oggetto della nostra percezione non abbia neppure la determinazione intellettiva dell'essere in generale, applichiamo a questo oggetto la prefata determinazione, e vediamo se così possiamo dire: questo è cappello. Ora che ciò non sia possibile, non ci vuol molto a capirlo. E per fermo, quello che fa cappello il cappello, pane il pane, cavallo il cavallo, ecc., non è già l'ente possibile, ma è in vece una certa unità di determinazioni che specifica l'uno come quello che è, l'altro come quello che è, e così via via. Portando adunque in giro l'ente possibile, ed applicandolo successivamente agli oggetti della percezione, si può dire, tutto al più: questo è, quest'altro è, e così di seguito, ma non già: questo è cappello, questo è libro, ecc. Per dire così ci vogliono quelle determinazioni universali che fanno cappello il cappello, libro il libro, e così via discorrendo. Ora queste determinazioni donde vengono? La pura percezione non può darle, perchè essa ha dinanzi il particolare come puro particolare; l'ente possibile neppure può darle, perchè qui non si tratta di processo logico, e anche quando ciò fosse, essendo

esso infecondo per la intelligenza umana, secondo il Rosmini, nemmeno in questo senso si potrebbe uscire dalla sua assoluta astrattezza. Come fare adunque? Rosmini dice: si unisce l'ente possibile alla percezione, e questa unione genera tutte le altre determinazioni universali. Ma se i termini di questa unione non hanno affatto alcuna cosa di universale, tranne quell'assoluta generalità che si trova nel primo termine di essa, come mai sarà possibile che dal loro accoppiamento ne sorga quello che essi non hanno in sè?

Da tutto ciò, adunque, si può vedere come senza quella energìa dello spirito, che il Rosmini chiamò portentosa, senza qnell'attività, cioè, la quale consiste nel negare il particolare come puro particolare, e nel risolverlo nell'universale, la conoscenza umana non sarebbe affatto possibile. Questa energìa poi o attività non è mica un portento nel senso del Rosmini (1); dappoichè se lo spirito è in sè stesso l'unità dell'universale e del particolare, io non so capire dove sia il portento, quando si dice che lo spirito dopo di essersi posto come puro particolare (intuizione), si *nega* come semplicemente tale, e si pone come l'unità concreta ed attuale dell'universale e del particolare. Il portento ci sarebbe davvero, qualora la conoscenza procedesse in quel modo che credeva il Rosmini; per-

(1) Quest'attività è realmente un portento, ma non in cattivo senso. Essa è l'attività dello spirito, e si sa che lo spirito è il vero portento, il vero miracolo, il vero sovrannaturale; appunto perchè esso è la vera possanza trasformatrice ed idealizzatrice della natura, e la vera manifestazione dello infinito valore.

chè allora si tratterebbe di idealizzare tutto il contenuto della esperienza colla vuota ed astrattissima determinazione del suo ente possibile; il che varrebbe quanto il pretendere di illuminare tutto l'universo col fioco lumicino di una lanterna.

Ma ritorniamo oramai al nostro posto, e continuiamo la critica della coscienza percettiva. Pria d'ogni altro però fa di mestieri determinare ancora meglio la posizione attuale della coscienza, perchè, senza fare ciò, non ci sarebbe possibile di procedere innanzi convenientemente. Qui adunque l'oggetto della coscienza non è più nè il *questo* della coscienza sensibile (sia come singolo, sia come universale), nè il *questo* della semplice percezione, cioè l'unità distinta sensibilmente in sè stessa, ma è tale *questo* che è unità distinta *universalmente* in sè medesima. Dico così non perchè qui la coscienza sia rivolta direttamente su questa forma dell'oggetto, ma perchè essa apprende l'oggetto sotto questa forma. Mi spiego. Qui bisogna distinguere nell'oggetto attuale della coscienza due cose, cioè, il contenuto della percezione dalla forma rappresentativa sotto di cui esso è appreso. Ora quello che sta direttamente dianzi alla coscienza non è, qui, la forma rappresentativa, ma soltanto il contenuto della percezione. Io qui dicendo, p. e., questo è cavallo, quello a cui io sono rivolto, ed in cui ripongo la mia verità è *questo* cavallo, e non già quella unità distinta universalmente in sè stessa che forma l'elemento della mia coscienza. E da ciò appunto deriva che qui la coscienza non è altro che semplice

rappresentazione; dappoichè il suo elemento qui è come un non so che di trascendente, e che sta molto al disopra dell'oggetto suo; è, in altri termini come una luce che illumina gli oggetti che si guardano, ma non è fisata direttamente in sè stessa. Ecco perchè l'universale della rappresentazione è verso di questa qualche cosa di indeterminato, quantunque in sè non fosse affatto così. Perchè esso sia ravvisato nella sua determinazione, la coscienza deve rivolgersi dalla materia della rappresentazione alla forma della medesima, deve, cioè, riporre la sua verità non più nella immediatezza del suo oggetto, ma sì bene in quel principio in cui questo trova il suo essere ed il suo significato. Vedremo da qui a poco come la coscienza, ripiegandosi sulla forma della rappresentazione, ne apprende direttamente il contenuto, e si trasforma così da percezione rappresentativa in percezione intellettiva, la quale costituisce per noi un terzo grado nel movimento critico che stiamo esponendo. Prima di ciò noterò soltanto un'altra cosa, che non posso affatto tralasciare, ed è che quando la coscienza percettiva ha criticato sè stessa nella sua prima posizione, e si è posta come percezione rappresentativa, essa è già al caso di parlare dentro di sè, e di esprimere anche il suo interno eloquio mediante segni, gesti, e suoni articolati; *purchè gli organi vocali non le vengano meno.* Nè ciò deve sembrare maraviglioso, perchè quando la coscienza è già divenuta in sè stessa un certo mondo di rappresentazioni, niente impedisce che essa deponga le proprie rappresentazioni in ogni

sorta di segni, e quindi anche nella parola. E da ciò si può intendere come la parola originariamente non esprime l'idea nel suo vero senso, ma la semplice rappresentazione; essa esprime quello che Vico disse *genere fantastico*, e non già il *genere intelligibile*. In appresso poi, quando la coscienza, mediante il lavoro della riflessione, è passata dalla semplice rappresentazione all' intelletto, allora la parola contiene l'idea più o meno, e quindi è la espressione del *genere intelligibile*. Si può dire anche che la parola contiene l'idea, ma bisogna però avvertire che la contiene solo potenzialmente, come la rappresentazione è solo potenzialmente intelletto (1).

Posto ciò vediamo come la percezione rappresentativa si trasforma in percezione intellettiva. Questa tra-

(1) Qui si può intendere lo sbaglio di Vico nella sua opera *De antiquissima Italorum sapientia*. In quest'opera Vico vuol provare la esistenza di un' antichissima filosofia italiana, e la sua prova consiste nel mostrare, che le origini della lingua latina contengono una *certa interna dottrina*, la quale non potea essere stata deposta dal popolo nella parola. Il fatto è però che la stessa dottrina di Vico sulla parola contraddice assolutamente a questo suo presupposto. Chi ha studiato un pò la Scienza nuova può convincersi facilissimamente di quanto affermo. Basta leggere la VLVII dignità (« *La mente umana* è naturalmente portata a *dilettarsi dell' Uniforme* »), collo sviluppo che ne fa lo stesso Vico nel quarto libro dell'opera medesima, ove parla di *Tre spezie di lingue*, per vedere come quelle parole che per Vico sono *universali* o *generi intelligibili*, originariamente non potettero essere che *generi fantastici*; e quindi anzichè provare la esistenza di una filosofia antichissima, provano invece la impossibilità di essa. Chi desiderasse una discussione positiva e profonda su questo sbaglio di Vico può riscontrare la *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia*, ecc., del Professore Spaventa; Lezione 2.ª

sformazione si ha quando la coscienza non contenta più di dire: questa è pianta, questo è animale, qnesto è uomo, comincia a sentire il bisogno di domandarsi: cosa è la pianta? cosa è l' animale? cosa è l' uomo? e così via via. In altri termini, questa trasformazione si ha, o almeno comincia ad aversi, tostochè la coscienza sente la necessità di non *nominare* semplicemente le cose, ma di nominarle *intendendole*. La percezione rappresentativa è la coscienza che parla, ma che parla soltanto, senza *intendere* quello che parla. Ora quando la coscienza sente il bisogno di non parlare soltanto, ma d'intendere quello che parla, essa deve necessariamente dalla materia della rappresentazione rivolgersi alla forma della medesima; dappoichè questa solamente può rispondere alle sue domande ed acquetare le sue brame, e non già quella. Io non posso sapere cosa sia l' animale, fermandomi in questo, o quest' altro animale, ma solo elevandomi a quella identità di tutti gli animali, che costituisce appunto l'elemento della percezione rappresentativa. Ebbene se noi ci fermiamo su questo elemento o forma di detta percezione, e cerchiamo, mediante la riflessione, d'intenderne il contenuto, che cosa troviamo? Immediatamente non troviamo altro che un certo complesso di determinazioni proprie ed intrinseche, le quali sono indispensabili a formarci il concetto di quella data cosa. Così, p. e., se in questa posizione della coscienza noi cerchiamo che cosa sia l' uomo, non possiamo non trovare che l' uomo non è soltanto anima, nè soltanto corpo, ma è anima *e* corpo; e quin-

di non possiamo non intendere che senza queste due determinazioni non ci è l'uomo (1). Ora quando la coscienza è pervenuta ad apprendere l'oggetto come un complesso di determinazioni intrinseche ed indispensabili alla formazione di esso, da percezione rappresentativa che era, si è già trasformata in percezione intellettiva. Qui, in effetti, non ci è più l'indeterminato, non ci è più il vago, il fantastico, ma ci è in vece la totalità delle determinazioni; ci è, in altri termini, tutto quello che è essenziale a costituire la integrità dell'oggetto. Intanto, quantunque qui la coscienza non sia più nè semplice percezione, nè percezione rappresentativa, ma sia in vece percezione intellettiva, con tutto ciò la percezione non è ancora veramente risoluta, e quindi non siamo ancora ad una nuova forma della coscienza. E per verità, qui l' oggetto quantunque determinato, pure non cessa di essere un *complesso*, una *somma* dinanzi alla coscienza. È vero che questo complesso, questa somma risulta da queste o quest'altre determinazioni, e necessariamente da queste e non già da altre, in guisa che qui l'oggetto non ha più lembo indefinito, non ha più sfumature, ma è bello e preciso in tutta la sua intimità e in tutti i suoi contorni; ma con tutto ciò le sue determinazioni sono, per così dire, l'una fuori dell' altra, perchè ciascuna

(1) Si avverta che qui parlo dell'uomo secondochè si trova dinanzi alla coscienza percettiva, e non già secondochè è nel suo vero concetto. Se parlassi dell' uomo considerato nel suo vero concetto, non direi che esso è anima *e* corpo, ma direi diversamente. Chi dice anima *e* corpo non vede quell' *unità* in cui l' uomo consiste.

dice soltanto sè stessa, non chiama l' altra, e non si risolve nell'altra. Qui, in altri termini, le determinazioni dell'oggetto non sono *dialettiche*, e quindi l' oggetto non si presenta dinanzi alla coscienza come *dialettismo*, come *unità organica* di determinazioni, ma come una certa composizione di elementi intelligibili, necessari a formare la integrità dell'oggetto. Con ciò non voglio dire che quando lo spirito *percepisce* l'oggetto *intellettivamente* abbracci sempre tutte le determinazioni costitutive dell'oggetto stesso, ma voglio dire che anche quando esso apprende davvero tutte queste determinazioni, senza però apprenderle come *determinazioni* di *una unità*, la sua forma non è, e non può essere altro che semplice *percezione intellettiva*. Perchè si abbia l' intelletto, è necessario che la composizione degli elementi costitutivi dell' oggetto non si presenti dinanzi alla coscienza come una composizione già bella e fatta, come una composizione, cioè, che si trova lì, ma si mostri, in vece, come una composizione in cui si vede, se posso così dire, la mano che la fa. Il difetto della coscienza percettiva in generale sta appunto nell'apprendere il contenuto dell'oggetto come un semplice composto, senza vedere in esso quell' attività da cui risulta, senza vedervi, cioè l'*atto*, il *movimento*, e direi quasi il *lavoro* della composizione. Il che importa che mentre la percezione distingue ed unisce le determinazioni dell'oggetto, non vede nell' oggetto stesso questa *distinzione* ed *unione*. Ed è perciò che noi diciamo che qui la coscienza non ancora si è trasformata da percezione in intelletto,

Prima intanto di passare innanzi, mi sia permesso di fare una osservazione. Ordinariamente si crede, che le due direzioni della filosofia antekantiana, cioè il razionalismo e l'empirismo siano due filosofie opposte diametralmente tra loro. Tuttavia, se ben si riflette a quanto noi abbiamo esposto finora, si può vedere facilissimamente come queste due direzioni del pensiero moderno non sono, in fondo, che una sola e medesima direzione. E per fermo quello che fa differire una filosofia da un'altra non è già il contenuto, ma si bene la forma con cui questo contenuto si apprende; dappoichè quello che costituisce la filosofia non è la materiale cognizione dell'oggetto suo, ma in vece è il tutto, l'organismo, in somma, la forma. Ora tanto il razionalismo che l'empirismo apprendono il loro rispettivo contenuto sotto la stessa forma, e si comportano verso di loro in una sola e medesima guisa. Il contenuto del razionalismo è il trovato della ragione, il contenuto dell'empirismo è il trovato dell'esperienza; tutte e due però sono *trovati* e non altro che *trovati*. Il razionalismo non fa altro che cavare dalla ragione quello che vi *trova*, in quel modo stesso che l'empirismo cava dalla esperienza quello che questa gli presenta. Così tanto l'esperienza che la ragione sono come due miniere, secondochè ha detto acconciamente l'illustre Spaventa (1), dalle quali si estrae ciò che vi si trova dentro, e si potrebbe estrarre altro, se altro ci fosse. Da ciò si può intendere come

(1) Saggi di Critica filosofica, ecc. Art. Tom. Campanella p. 38.

tanto il contenuto dell'empirismo, quanto quello del razionalismo sono assolutamente *sperimentali*, se posso così esprimermi, e quindi tutti e due *inorganici*, *antidialettici*, senza vita o movimento, senza determinazione propria; in somma tutti e due oggetti di semplice percezione. L'empirismo si differenzia dal razionalismo in quanto esso ripone la verità nel contenuto della percezione, e questo la ripone nel contenuto della rappresentazione, ma così l'uno come l'altro non sono che semplice percezione; il primo è percezione rappresentativa, il secondo è percezione intellettiva. L'oggetto dell'empirismo si compone di queste o quest'altre determinazioni, ma esso non mostra però come una determinazione chiama l'altra, e si risolve nell'altra: ciascuna determinazione dice solo sè stessa, e se si unisce all'altra, ciò avviene perchè ci si *trova* unita. Tale similmente è l'oggetto del razionalismo. E da ciò si può anche raccogliere che, quantunque così nel contenuto del razionalismo, come in quello dell'empirismo si trovi una certa necessità, perchè le determinazioni dell'oggetto sono quelle e non altre, pure questa necessità non è altro che un fatto, e quindi non è la vera necessità. Così se il razionalista dice, che le determinazioni del tale o tale altro oggetto sono *queste* o *quest'*altre, e *necessariamente queste* e non altre, ciò non deriva se non dal perchè queste determinazioni e non altre son quelle che esso *trova* nella propria rappresentazione. Se si domanda al razionalista: perchè intendete *questo* per finito, e *quest'* altro per infinito? la risposta è la se-

guente: perchè nel concetto *finito* penso questo, e nel concetto *infinito* penso quest'altro.

Per la stessa ragione la necessità che trova l'empirismo nella determinazione del proprio oggetto non è necessità razionale, ma assolutamente empirica e non fondata su di altro se non sul fatto stesso della percezione. La vera necessità non è possibile, quando la idea non si determina da sè, ma per un'attività estranea alla propria natura. Intanto finchè l'oggetto della coscienza non si mostra come unità determinatrice di sè stessa, e quindi non presenta una certa energìa intrinseca, un certo movimento, un certo processo, non si è mai fuori della coscienza percettiva. Ma torniamo al nostro proposito.

Quello che ora si tratta di vedere è come la percezione intellettiva critica sè stessa, e si trasforma in intelletto. Abbiamo già visto che la percezione intellettiva guarda le determinazioni del proprio oggetto come l'una isolata dall'altra; per modo che l'una non chiama l'altra, e non si *risolve* nell'altra. Da ciò deriva che l'oggetto dinanzi a questa posizione della coscienza non è l'*unità* delle sue determinazioni, ma soltanto il *complesso*, e, come ho detto altra volta, la semplice somma delle medesime. Intanto nell'oggetto le determinazioni non sono così; perciocchè esse intanto sono determinazioni di *questo*, o *quest'* altro oggetto, inquanto l'una si specifica e si concreta mediante l'altra, e quindi chiama l'altra e si *risolve* nell'altra. Così, p. e., l'animalità e la razionalità, in quanto costituiscono quella unità che è l'uomo, non sono come

due merci nello stesso sacco, ma l'una, quantunque si differenzii dall'altra, pure per un altro verso s'identifica coll'altra, e così, identificandosi con essa, forma l'unità dell'uomo (1). La percezione intellettiva dice: animalità *e* razionalità, ecco l'uomo. E pure questo

(1) Da ciò si può intendere in certo modo quale sia la ragione per cui le tante quistioni fatte sul così detto commercio dell'anima col corpo non potevano menare a nessun risultato soddisfacente. E per verità, quante volte si considera l'anima come assolutamente separata dal corpo, e questo da quella, quante volte s'inchioda, se posso così esprimermi, l'anima in un muro e il corpo in un'altro, come si può sapere in che modo anima e corpo fanno *uno?* Se l'anima e il corpo fanno *uno*, ciò avviene perchè l'anima in certo modo è anche corpo, e il corpo in certo modo è anche anima, perchè tanto l'una che l'altro sono momenti di una sola unità, e quindi sono questa stessa unità come anima o corpo. Quando così non si considera la cosa, il commercio dell'anima col corpo diventa misterioso. E deve esser così, perchè tutte le *unità* sono misteriose, qualora le loro determinazioni sono guardate *isolatamente*. Il Gioberti, in questo senso, avea ragione quando diceva che ogni relazione è un mistero; dappoichè, in effetti, quando i termini non si considerano come termini *della loro relazione*, questa necessariamente non può essere intesa. È da osservare però che quando non si può intendere la relazione, non si possono intendere nè anche i termini, perchè questi intanto sono quello che sono, inquanto sono termini di una certa relazione. Tutto ciò importa che l'intelletto astratto, in fondo in fondo, non intende, e non può intender nulla. Chi separa le determinazioni, chi le considera come se ciascuna fosse per sè, chi, in somma, fissa la pura e semplice *differenza*, senza vedere affatto la *unità*, e la *energia differenziativa* della unità, è naturale che non si formi e non si possa formar mai un vero concetto delle cose. Si sa poi che questo apprendere così le determinazioni, questo apprenderle, cioè, come determinazioni della loro unità, e quindi col vedere in loro il determinarsi dell'unità non è, certamente, il negozio più spiccio del mondo. E si avverta che io fo questa osservazione, affinchè non si creda che ora che la coscienza è pervenuta all'intelletto intenda davvero le cose a questo modo. La coscienza intellettiva *intuisce* soltanto nell'oggetto una certa *dialettica*, e dippiù questa *dialettica* non è la *dialettica* stessa della cosa.

non è l'uomo. La vera realtà dell'uomo si ha solamente quando si vede come l'animalità nell'uomo non è pura animalità, ma è tale animalità che dice razionalità; e la razionalità d'altra parte è tale razionalità che non è separata dall'animalità, ma è la razionalità che ha in sè l'animalità come *risoluta*. Ora che cosa è quest'animalità che intanto dice sè stessa, inquanto si *nega* come pura animalità e dice anche razionalità? ovvero che cosa è questa razionalità che intanto dice sè stessa inquanto è la razionalità della stessa animalità? È forse un complesso, un composto, una somma? È, in altri termini, pura differenza, pura moltiplicità di distinte determinazioni? Niente affatto. Qui la differenza ci è pure, e le determinazioni sono anche distinte, ma ciò non è tutto; dappoichè la differenza intanto dice differenza, inquanto dice quella unità, quel tutto di cui è differenza. Qui ciascuna determinazione non dice solo sè stessa, ma in sè stessa dice tutta quella unità di cui è determinazione. Quindi è che essa si mostra non più come sciolta, disorganica, morta, ma in vece come intimamente connessa colle altre, come organica, come viva; in somma come dialettica. Ebbene quando l'oggetto presenta così le determinazioni da cui risulta, e quindi non è più un complesso, ma un organismo di determinazioni distinte, allora la percezione è assolutamente risoluta, e si è già alla coscienza intellettiva. La forma adunque sotto cui si presenta l'oggetto intellettivo, e per cui esso si differenzia dall'oggetto della percezione in generale, è appunto l'organismo,

il processo interno delle sue determinazioni, l'unità dialettica; in una parola, la soggettività. Questa forma, adesso, è quella in cui la coscienza ripone la sua verità; e quindi ora l'oggetto non è vero in quanto distinto sensibilmente in sè stesso (oggetto della percezione sensibile), nè è vero in quanto distinto universalmente, ma solo indeterminatamente (oggetto della percezione rappresentativa), nè è vero neppure in quanto è distinto universalmente e determinatamente (oggetto della percezione intellettiva), ma è vero solo in quanto è distinto in sè stesso organicamente o dialetticamente, e mostra quest' organismo o dialettica delle proprie determinazioni.

Da tutto ciò si può intendere come la forma attuale dell'oggetto della coscienza è diametralmente opposta a quella sotto di cui la coscienza sensibile apprende l'oggetto suo. E difatti, là, in quella prima forma della coscienza l'oggetto si presenta come puro oggetto, come non avente nulla di ciò che è il soggetto, come quello, in somma, a cui è assolutamente estraneo tutto ciò che sia soggettività. Qui in vece, nella coscienza intellettiva, la forma dell'oggetto è quella appunto che viene assolutamente esclusa dall'oggetto della coscienza sensibile. La coscienza sensibile dice: oggetto, e non altro che oggetto. Ma che cosa è l'oggetto? L'oggetto, quando si va a vedere, è quello stesso che è il soggetto; è processo, è dialettica, in una parola, è soggettività. Dunque, per avere l'oggetto, bisogna uscire dall'oggetto. Qui mi ricordo di una bella osservazione che il Gioberti fa, allorchè, parlando, non ricordo

dove, del classicismo, rivolge ai seguaci di questo, presso a poco le seguenti parole: Voi dite che bisogna imitare i Classici.— Benissimo. Ma che cosa sono i Classici? I Classici sono spontaneità, sono genio, sono creazione. Dunque per imitare i Classici bisogna non esser classico. — Qui il Gioberti avea ragione, ma un discorso molto analogo a questo non si potea forse fare anche contro di lui? Veramente il nostro filosofo si accorse anch'esso, benchè tardi, del suo sbaglio; e quantunque avesse anche troppo celebrato, magnificato e glorificato quel suo famoso gigante, chiamato ontologismo, pure alla fine fu costretto a confessare, almeno implicitamente, che quel gigante, quantunque potesse chiamarsi collo stesso nome, era però tutt'altra persona da quella ch'egli una volta avea creduto. Chi ha letto un pò le opere postume può ben vedere se io dico il vero. Ma ritorniamo al nostro proposito.

Noi abbiamo veduto che l'oggetto attuale della coscienza è processo, organismo, unità dialettica, in una parola è soggettività. Qui però non bisogna credere che la coscienza *intenda* questa forma nell'oggetto, perchè *intendere* così l'oggetto non è possibile se non quando almeno (ma non basta) questa forma è divenuta essa stessa oggetto della conoscenza, e si è compresa in tutto il suo contenuto. Quello che qui si ha è la semplice *intuizione* di questa forma nell'oggetto, e se la coscienza si dice intellettiva, ciò è soltanto perchè ha dinanzi l'oggetto in quanto intelligibile. La intelligibilità delle cose consiste appunto nel

processo delle loro determinazioni, ma per intendere questo processo si ha bisogno prima d'intendere il processo dell'idea in sè stesso, il quale è la universale condizione di ogni processo determinato. Con tutto ciò questo processo dell'idea considerato in sè stesso non sarebbe possibile, se esso prima non fosse semplicemente intuìto nella esistenza sensibile dell'universo. Ciò per la nota ragione, che *nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu* (1). Intanto, quantunque qui l'intelletto sia semplicemente intuitivo, e deve esser così perchè siamo nella esperienza e non già nella scienza, tuttavia noi qui siamo arrivati a tal punto che il carattere essenziale della coscienza non lo troviamo più, perchè esso è assolutamente trasformato nel suo contrario. Esponendo la forma generale della coscienza, abbiamo veduto che questa forma o carattere consiste nell'essere alienata da sè stessa nell'oggetto, nell'esser, cioè, coscienza, ma nel non sapersi come tale nell'oggetto. Ora qui si verifica tutto

(1) Qui bisogna avvertire che se noi accettiamo questo apotegma dell'aristotelismo (dico dell'aristotelismo, e non già d'Aristotele), accettiamo però anche il contrario di esso: nihil est in sensu, quod prius non fuerit in intellectu. Nè ciò senza ragione, dappoichè essendo tutto fondato sul pensiero, niente si può sentire, se *prima*, cioè *in sè*, non è inteso. Con ciò voglio dire che quantunque l'intendere sia posteriore al sentire, tuttavia non si potrebbe nulla sentire, se quello che si sente non fosse *pensiero*. Così non sarebbero possibili i sentimenti etici, giuridici, religiosi ecc., se il contenuto di questi sentimenti non fosse il contenuto stesso della ragione. Tutti gli uomini hanno il sentimento di Dio, ma sarebbe possibile questo sentimento, se Dio fosse estraneo al pensiero? Se Dio è nella coscienza, ciò è soltanto perchè può essere nella scienza. Dio si *sente* perchè si può *intendere*.

l'opposto, perchè la coscienza apprende l'oggetto come quella stessa forma che è lei come coscienza, e quindi essa non è più estranea a sè stessa nell'oggetto, ma in vece è presente a sè stessa nel medesimo. La coscienza è soggettività o individualità, e qui l'oggetto presenta questa stessa forma. La immediatezza, adunque, della conoscenza qui è risoluta, e quindi non siamo più alla coscienza, ma all'autocoscienza (1). Noi esprimemmo la posizione primitiva della coscienza colla formola seguente: io — io. Con questa formola volemmo indicare la opposizione allora esistente tra la forma della coscienza e quella dell'oggetto. Ora, essendo subentrata la conformità alla opposizione, la formola con cui possiamo determinare il punto a cui siamo arrivati è questa: io = io. Vedremo da qui a poco che questa formola non esprime l'attuale posizione della coscienza in tutta la sua integrità; ma siccome la parte che essa esprime, cioè la identità formale di soggetto ed oggetto, è appunto quella che qui ci spetta di considerare, così per ora possiamo star paghi a siffatta prima determinazione.

(1) Tutta la coscienza, eioè lutto queslo primo grado dello sviluppo dello spirito, può dirsi eouoscenza immmediata, ma uon uel seuso del Gioberti, e di tanti altri. La immediatezza iutesa in questo seuso è uu impossibile. Immediata si può dire quella eouoscenza la quale non vede nell'oggetto quella mediazione iu eui la coseieuza eonsiste. Ora lale è appunto questo primo grado dello spirilo.

SEZIONE SECONDA

AUTOCOSCIENZA

CAPITOLO I.

FORMA GENERALE DELL'AUTOCOSCIENZA, E SUA POSIZIONE PRIMITIVA.

La forma generale dell'autocoscienza non è altro che il nuovo essere della coscienza medesima; nuovo essere il quale risulta da tutto il movimento critico che noi finora abbiamo seguito. Per mettere adunque in rilievo questa forma, egli è mestieri dare uno sguardo retrospettivo a tutto il cammino percorso, perchè solo così si può determinare con precisione la posizione attuale dello spirito. Noi abbiamo messo mano alla nostra esposizione cominciando, come era debito, dalla prima forma della coscienza, cioè dalla coscienza sensibile, ed abbiamo trovato che in questa forma la coscienza è assolutamente alienata da sè medesima. La ragione di ciò si è che in questa forma, mentre la coscienza è, come sempre, soggettività o idealità, non è però affatto, come tale, dinanzi a sè stessa. Qui l'oggetto è assolutamente opposto alla coscienza, e questa perciò non trova affatto sè stessa in quello. Dal che s'intende come la coscienza sensibile è al tutto esterna a sè medesima; dappoichè è rivolta

in un oggetto in cui non le vien dato ravvisare in alcuna guisa la propria forma. Questa esteriorità, intanto, della coscienza a sè medesima è quella appunto che fa la sua finitezza; dappoichè quando l' oggetto non è mica trasfigurato, quando, cioè, non è plasmato di quella soggettività in cui la coscienza consiste, esso per necessità deve opporlesi dinanzi, e quindi limitarla. Siffatta limitazione però va cessando successivamente, a misura che la coscienza procede nello sviluppo critico di sè stessa. E per verità, mediante questo sviluppo, la coscienza si fa sempre più presente a sè medesima nell'oggetto; il quale perciò nell' atto stesso che s'*immedesima* con la coscienza, cessa di limitarla. Nella coscienza percettiva questa cessazione del limite comincia, in certo modo, a ravvisarsi; imperocchè, in questa forma l' oggetto si mostra come un non so che di soggettivo, quantunque poi questo stesso non so che di soggettivo non si riduca, in fondo, che ad un semplice provvisorio. Ma seguendo tutte le trasformazioni e tutte le vicende di questa stessa coscienza fino alla compiuta risoluzione della medesima, si perviene ad un punto in cui essa trova nell'oggetto la sua stessa forma, e quindi è intima a sè stessa in quello. Prodottasi questa intimità, la coscienza si è già liberata dalla esteriorità ed opposizione dell' oggetto, e quindi ha già superata la propria finitezza, almeno in quanto semplice coscienza.

Quale intanto è la ragione per cui l' oggetto della coscienza sensibile è assolutamente opposto alla coscienza stessa, e poi, a misura che si procede oltre, la

opposizione si dilegua a poco a poco, ed alla opposizione subentra finalmente la identità? Questa ragione è chiarissima; stante che l' oggetto sensibile è pura materia greggia e non mica elaborata dall'attività idealizzatrice dello spirito. Veramente anche nell'oggetto sensibile vi ha una certa elaborazione, perchè quantunque sensibile, esso è però oggetto, e come tale ha dovuto soggiacere all' attività della coscienza. E per fermo, quando si va a vedere, l'oggetto sensibile non è altro, in fondo, che il risultato del primo, primissimo lavorìo della coscienza; lavorìo il quale consiste nel distinguersi in sè stessa come semplice essere, e raccogliere sotto questa semplice ed astrattissima unità tutto il molteplice della sensazione. Siffatto lavorìo però sul contenuto sensibile della coscienza è assolutamente rudimentale, e, per così dire, preparatorio; dappoichè l' oggetto sensibile che ne risulta, benchè già posto come oggetto, esso tuttavia non essendo altro che semplice oggetto, non rivela affatto quella idealità in cui la coscienza consiste e che forma l'indirizzo, o, per meglio dire, la meta di tutto il movimento critico della medesima. Dal che s'intende agevolmente che il successivo dileguamento della opposizione dell'oggetto, il successivo trasfigurarsi ed immedesimarsi di esso colla forma stessa della coscienza, non è altro che l'effetto della successiva e graduale oggettivazione della coscienza dinanzi a sè medesima. A misura che la coscienza si gemina in sè stessa, e geminandosi si diffonde sul contenuto sensibile delle cose, queste s' *immedesimano* colla forma stessa

di quella, e le rendono così possibile la sua riflessione in sè medesima nell'oggetto.

Raccogliendo ora in una veduta generale tutto lo sviluppo della coscienza finora esposto, diciamo che questo sviluppo non è altro che la formazione dell'oggetto come intelligibile, o in altri termini, è la formazione della intelligibilità o *intellettualità* dell'oggetto. La intelligibilità, in effetti, non è che la *medesimezza* delle cose collo spirito; *medesimezza* che forma la condizione assoluta della conoscenza. Lo spirito non conosce e non può conoscere altro che sè stesso, e tutto quello che conosce non può conoscerlo diversamente che in quanto è quello stesso che è lui. Quando tra le cose e lo spirito, tra l'essere e il pensare non non vi ha *medesimezza*, la conoscenza non è affatto possibile (1). Questa *medesimezza* poi può essere appresa in doppio modo, cioè o direttamente, o indirettamente. In altri termini, essa può essere appresa o in sè stessa, o nelle cose reali. Quando è appresa in sè stessa si ha il pensiero propriamente detto: quando è appresa nelle cose reali si ha la semplice conoscenza. Nel primo caso la medesimezza forma il contenuto stesso della cognizione; nel secondo ne forma la mera *oggettività* o *elemento*. Dal che deriva che nel primo caso la medesimezza è compresa, mentre

(1) Da ciò si può intendere perchè Schelling disse che se la natura *in sè* non fosse *spirito*, la conoscenza della natura non sarebbe possibile. Ma ciò non vuol dire che la natura e lo spirito siano o debbano essere la stessa cosa. E pure è così che s'intende ordinariamente la dottrina di Schelling, e di qui poi tutte quelle solite accuse che tutti sanno.

nel secondo è semplicemente intuìta. Ma perchè la medesimezza sia compresa, deve prima essere intuìta; dappoichè lo spirito non può elevarsi al grado del pensiero, se prima non sia passato per quello del semplice conoscere. Ma oltre di questi due gradi del semplice conoscere, e del semplice pensare ve ne ha poi un'altro in cui consiste la vera perfezione del sapere, e questo grado è quello in cui la *medesimezza* non è solo intuìta, nè solo pensata astrattamente, ma è pensata concretamente nella natura e nello spirito. Questo grado però non è possibile, se prima non si sia passato per quello del semplice pensiero astratto, come questo alla sua volta non è possibile, se prima non si è passato per quello del semplice conoscere. Ciò intanto sia detto per semplice intramessa. Quello che io debbo aggiungere si è che, se da una parte lo sviluppo finora seguito si può considerare come la formazione dell'intelligibile, esso dall'altra si può e si deve ancora considerare come la formazione stessa dello intelletto. Ed è naturale, dappoichè la coscienza col formare la intelligibilità dell'oggetto non fa altro che formare sè stessa come intelletto.

Qui intanto si potrebbe credere che la coscienza, formando l'oggetto come intelligibile, e quindi sè stessa come intelletto, si distacchi assolutamente dall'oggetto della percezione, e si riduca così a non essere altro che un' apprensione vuota della propria forma. Ora questo sarebbe un grave errore, ed importerebbe che la coscienza, svolgendosi e criticandosi, non faccia altro che divenire sempre più povera di contenuto,

mentre quello che si verifica è tutto il contrario. E per verità, quando la coscienza passa da una forma ad un'altra, non si spoglia già del contenuto della prima forma. Essa in vece conserva questo contenuto, e conservandolo vi aggiunge qualche cosa di più, perchè vi diffonde sopra una maggior luce, e lo guarda perciò sotto di un aspetto più alto. Così, per cagion d'esempio, quando noi siamo passati dalla coscienza sensibile alla coscienza percettiva, l'ogggetto sensibile non è scomparso; e l'unica mutazione che si è verificata in esso è stata questa, che invece di presentarsi dinanzi alla coscienza come meramente sensibile, esso si è mostrato come un certo che di distinto e di mediato in sè stesso. Nella medesima guisa ora che noi siamo all'intelletto, l'oggetto della percezione non è andato via, ma permane dinanzi alla coscienza. Solamente esso non permane come puro oggetto percepito, ma ancora come qualche cosa di più, perchè oltre ad essere percepito, è anche *inteso* (1).

(1) Nello svilnppo fenomenologico dello spirito vi ha davvero nn punto in cui esso, come vedremo, si spoglia assolutamente di ogni contenuto, ma ciò non si verifica se non perchè, in qnel punto, lo spirito è arrivato a porre il sno contenuto vero ed ideale, che consiste, come a suo luogo si vedrà, in quella stessa *medesimezza*, in quella stessa *riflessione in sè medesima* che costituisce la forma propria dell'autocoscienza. Questa posizione del contenuto vero e ideale dello spirito è appunto quella tale creaziono fichtiana, qnella tale *autocoscienza produttiva assoluta* di cui si è tanto chiaccherato dai nostri filosofi grandi e piccoli, ma di cui, lo dirò francamente, non si è capito mai nulla. Dippiù egli è da avvertire che quando lo spirito si spoglia del suo coutenuto in quanto puramente tale e si eleva al contennto puro e ideale, esso non getta giù il primo contenuto, ma è allora soltanto che lo abbraccia davvero, è allora soltanto che pe-

Posto tutto ciò, facciamoci ora a determinare la forma generale dell' autocoscienza.

Noi abbiamo detto innanzi che la forma generale dell'autocoscienza è il nuovo essere della coscienza. Ora

netra realmente nella vera essenza di esso. Per questa ragione l'Hegel ha detto che l'oggetto soggiacendo all'attività della *negazione* della coscienza, non soggiace, in fondo, che all'attività della sua stessa *nozione*. Questo che si verifica nella critica della coscienza in generale si verifica eziandio nella critica della coscienza religiosa, e nella critica della *coscienza scientifica*. Quando Feuerbach, p. e., *critica* la coscienza cristiana, e, *criticandola*, la eleva al *pensiero cristiano*, manda forse via il contennto di questa coscienza come puramente tale? Nò certamente: esso non fa che *risolvere* questo contennto nella forma del pensiero filosofico. Ho voluto fare questo esempio per notare che il processo dell'illustre critico, ad onta delle sue attestazioni in contrario, non è altro che lo stesso processo hegeliano. Fenerbach non mi pare che faccia nna scoperta. Dippiù quando il Fenerbach eleva il contenuto della fede cristiana alla forma del pensiero, con ciò stesso egli prova che il contenuto del pensiero è appunto quello in cni consiste la verità. Nè ciò poi vnol dire che l'oggetto non debba *passare* per le forme anteriori dello spirito, ma se esso deve *passare* per queste forme, dov'è che *rimane* davvero? Feuerbach stesso fa vedere che l'oggetto non *si ferma*, se posso così esprimermi, che soltanto nel pensiero, come la fede cristiana non *si ferma* che nel suo libro. Ebbene, se è così, dov'è dunque quella opposizione in cui egli cerca di mettersi con Hegel?

Similmente, quando la filosofia della natura o dello spirito *critica* le scienze naturali o le scienze che riguardano l'uomo, che cosa fa? Forse manda via il contenuto della esperienza scientifica? E, d'altra parte, se non manda via questo contenuto, ma lo eleva alla forma della speculazione filosofica, dov'è propriamente che si trova la verità della esperienza scientifica? È forse nella stessa esperienza? Quelli che oggi fanno tanto fracasso col così detto positivismo non mettono mente a queste verità semplicissime, e che pure sono i primi elementi della filosofia hegeliana. Essi credono di dare un passo innanzi, e non si avveggono che fanno quello stesso che fa l'Hegel, colla sola differenza che fanno male quello che l'Hegel ha fatto bene.

in che consiste questo nuovo essere? Ebbene questo nuovo essere non consiste in altro se non nel *sapersi* come quello che è la coscienza, in quanto semplice coscienza. La semplice coscienza è soggettività; l'autocoscienza è soggettività che *sa* sè stessa come tale. La differenza adunque che passa tra la forma della semplice coscienza, e la forma dell'autocoscienza è questa, che la coscienza *è*, e l'autocoscienza non solo *è*, ma si *sa* eziandio come quello che è. Dal che deriva che la coscienza è come fuori di sè medesima, e l'autocoscienza è ripiegata in sè stessa nell'oggetto. Questo esser ripiegata in sè stessa, questo esser presente a sè, questo esser sè stessa nell'oggetto, questa intimità, in somma, è appunto il carattere e la forma generale dell'autocoscienza. Noi abbiamo espressa questa intimità colla formola io=io. Possiamo dunque dire che la forma generale dell'autocoscienza è appunto l'io=io. Ma se tale è la forma generale dell'autocoscienza, quale è poi la posizione di essa nell'immediatezza di questa sua prima esistenza? quale, cioè, è la sua attuale relazione verso l'oggetto? Ebbene la relazione dell'autocoscienza, in quanto autocoscienza, verso l'oggetto è quella stessa che noi abbiamo trovata nella prima forma della semplice coscienza. Ivi abbiamo veduto che mentre la coscienza è soggettività o idealità che dicasi, non si sa però, e non si può affatto sapere come tale; dappoichè la forma dell'oggetto è assolutamente opposta alla forma propria della coscienza. Ora qui si verifica la medesima cosa. E per verità, qui l'autocoscienza *è* autocoscienza, *è* intimi-

tà, è io = io, ma essa però non si *sa*, e non si può mica sapere come tale. Nè si creda che questa sia differenza di poco conto, perchè tra l' *essere* semplicemente autocoscienza, e il *sapersi* come tale corre quello stesso divario che abbiamo trovato tra la semplice coscienza sensibile, e la coscienza intellettiva. Quindi è che, come la coscienza sensibile è mera coscienza astratta e potenziale, così del pari è soltanto astratta e potenziale l' autocoscienza, secondochè si trova in questa sua prima posizione. Per meglio intender ciò si avverta che qui l'autocoscienza, rigorosamente parlando, non ha oggetto, perchè l'oggetto che qui si ha non è oggetto *suo*, ma della semplice coscienza. Perchè l' oggetto fosse proprio dell' autocoscienza, esso dovrebbe più o meno esser compenetrato di quella determinata soggettività in cui l'autocoscienza consiste. Ora qui l' oggetto non è compenetrato di altra soggettività se non di quella in cui consiste la semplice coscienza; dappoichè la soggettività propria dell'autocoscienza non è già quella che noi diciamo semplice soggettività, ma in vece è tale soggettività che è oggettiva dinanzi a sè medesima. Siccome poi è la stessa coscienza quella che è autocoscienza, così si può anche dire che l'autocoscienza non manca di oggetto; ma bisogna ciò intendere nel senso che l'autocoscienza, in quanto coscienza non manca di oggetto, e non già in quanto autocoscienza. In quanto tale, essa ha un oggetto che non è *suo*. E da ciò deriva che l'autocoscienza, in questa sua prima posizione, è assolutamente esterna a sè medesima, assolutamente alie-

nata da sè stessa. Nè potrebbe essere altrimenti, dappoichè lo spirito non può essere *intimo a sè stesso*, se non nell'oggetto, e qui l'oggetto è assolutamente *opposto* alla forma propria dello spirito.

Nello sviluppo della coscienza noi abbiamo veduto che questa si è posta come vera coscienza, cioè come autocoscienza, coll'oggettivarsi dinanzi a sè medesima, e col darsi da sè medesima il proprio contenuto. Ciò vuol dire che la coscienza si è posta veramente come tale col liberarsi dalla esteriorità del contenuto sensibile dell'anima, e col *riempirsi* assolutamente *di sè medesima*. Perchè adunque l'autocoscienza si ponga anch' essa come vera autocoscienza, egli è mestieri che, mediante la sua propria attività, si faccia oggetto a sè stessa, si emancipi dalla sua attuale dipendenza dall'oggetto della coscienza, e si trasformi così in autocoscienza di sè stessa come tale. Come ciò si verifichi, si vedrà nel progresso della nostra esposizione. Per ora ci è indispensabile fermarci ancora un momento sulla posizione attuale della coscienza, perchè potessimo determinarla con tutta quella precisione di cui siamo capaci.

Diciamo, adunque, che nell' attuale posizione bisogna distinguere due cose, cioè la forma propria della coscienza dalla forma propria dell' autocoscienza. Se guardiamo la prima forma, noi dobbiamo dire che qui la coscienza è coscienza di sè, perchè essa è *identica a sè nell' oggetto*, e quindi ha coscienza di sè in esso. Ma, se guardiamo la seconda forma, allora non possiamo dire che qui la coscienza è coscienza di sè,

perchè essa, come tale, è assolutamente estranea a sè medesima nell' oggetto, e quindi non ha, nè può affatto avere coscienza di sè medesima in quello. Da ciò si può intendere come, in questa posizione, la coscienza ha una doppia ed opposta relazione verso l'oggetto, perchè da una parte essa è presente a sè stessa in quello, e dall'altra è in esso assolutamente alienata da sè medesima. Di questa duplice relazione la prima segna il termine della coscienza, e la seconda segna l'inizio dell'autocoscienza. Intanto mentre l'inizio dell'autocoscienza è quello che termina e dà compimento alla coscienza, esso stesso poi si trova nel medesimo caso in cui si trovava questa nel proprio inizio. Nè ciò per altro deve far meraviglia; dappoichè ciascuna cosa, nel suo cominciamento, è in una vera e palpitante contraddizione con sè medesima; contraddizione dalla quale non si distriga, se non quando ha messo in atto tutto il contenuto della propria potenza.

Posto tutto ciò, egli è chiaro ad evidenza, che quantunque ora noi ci trovassimo in un secondo grado della coscienza, cioè nel grado dell' autocoscienza, il quale noi abbiamo espresso colla formola io = io; pure il primo grado, cioè la semplice coscienza, non è ancora perfettamente risoluto. Qui, in effetti, quantunque sia scomparsa la opposizione propria della coscienza, è surta però un' altra opposizione, e questa opposizione fa sì che la stessa autocoscienza, in quanto tale, non sia altro che semplice coscienza. L'autocoscienza risolve la semplice coscienza, ma questa

risorge, e si va, per così dire, a collocare nel grembo stesso di quella. E per verità, la risoluzione della coscienza non si ha altrimenti se non col suo successivo liberarsi dal contenuto esterno della sensazione, e col riempirsi di sè medesima. Intanto tostochè la coscienza si è riempiuta di sè medesima, essa si trova un'altra volta vuota, perchè se è piena di sè come coscienza, non è però affatto piena di sè in quanto è questa stessa *pienezza*, in quanto, cioè, è autocoscienza. In quanto è autocoscienza, essa è assolutamente vuota di sè stessa, e tutta piena di esteriorità. E da ciò si può intendere come il venir su dell'autocoscienza, se da una parte segna la risoluzione della finitezza propria della coscienza, segna poi dall'altra lo affacciarsi di una nuova finitezza, che è quella propria dell' autocoscienza medesima. Ma come fare per risolvere questa nuova finitezza? Ciò si vedrà dallo sviluppo stesso dell' autocoscienza.

Per ora io determino la posizione contraddittoria in cui attualmente ci troviamo, e dico, che qui la coscienza è (io=io)—(io =io) (1). E per verità, nell'at-

(1) L'io = io non vuol dire altro se non che la coscienza, la vera e attuale coscienza, è un atto mediante il quale essa si oggettiva dinanzi a sè stessa, e quindi si fa identica a sè stessa nell'oggetto. Ora quest'*atto* non dice soltanto *distinzione* ed *unione*, non dice soltanto *soggettività*, ma come *distinzione* ed *unione*, come *soggettività* dice anche *riflessione in sè nell'oggetto*, e quindi *oggettivazione di sè dinanzi a sè*. Intanto se qui la coscienza è questa *medesimezza*, è in quanto tale è autocoscienza, perchè l'autocoscienza consiste appunto in ciò, essa tuttavia non ha coscienza di esser tale, perchè non è dinanzi a sè come questa *medesimezza* che essa è. Tutto ciò importa che qui la coscienza è *medesima* a sè stessa nell'oggetto, ma, come questa *medesimezza*, non è ancora *medesima* a

tuale posizione, noi abbiamo un *nuovo io*, cioè non più l'io come semplice *individualità*, ma tale io che come *individualità* è *medesimo* a sè stesso nell'oggetto. Con tutto ciò il rapporto di questo *nuovo io* con sè medesimo è quello stesso rapporto che avea con sè stesso il primo io. Quindi è che, conservando lo stesso rapporto, ma sostituendo al primo io il secondo, abbiamo appunto quella formola che noi abbiamo segnata.

sè stessa. Ma quale è la ragione di questa posizione cosl contraddittoria in cui ora versa la coscienza? Ebbene questa ragione si può iutendere agevolmento, qualora si considera che la *medesimezza* non può essora *oggettiva* dinanzi a sè stessa, se prima non si *attua* come vera *medesimezza*. Se io non sono *attualmente unità sintetiea originaria*, sc io nou *esisto* davvero come quella *soggettività* che è posizione di sè stessa come soggettività, so io, iu somma, non mi *realizzo* assolutameute como quel *fare* in cui l'autocoscienza consiste, è troppo naturale che nou posso essere oggettivo dinauzi a mo stesso iu quanto tale. Ora fin qui l'autocoscienza non è ancora vera antocoscienza, perchè è tale solo iu quanto alla *forma* dell'oggetto, ma in quanto al *eontenuto* non è tale. Se però si arriverà ad un punto in cui non solo la forma, ma anche il contenuto dell'oggetto sarà la posizione stessa dell'autocoscieuza, allora davvero l'autocoscienza sarà autocoscienza come quella *medesimezza* che essa è, e quindi sarà oggettiva dinauzi a sè stessa come quel *fare*, quell'*atto*, quella *energìa assoluta* che essa è in sè. Ed allora, come è chiaro, e soltanto allora sarà spiegato davvero il conoscere, perchè sarà realmente *elevato* alla sua *idea*. Questa elevazione poi è appunto quella che metterà su il nuovo principio della specnlazione, quel principio, cioè, che nou è l'*ente*, nè l'*esistente*, non è l'*infinito*, nè Il *finito*, nè l'*oggetto* nè il *soggetto*, ma l'*unità* dell'*ente* e dell'*esistente*, dell'*infinito* e del *finito*, dell'*oggetto* e del *soggetto*, quel principio, in somma, che è il risultato di tutta la speculazione moderna, e in cui, come vedremo, sta la possibilità di una nuova Logiea, di una nuova Metafisica; di uua uuova Filosofia.

CAPITOLO II.

AUTOCOSCIENZA APPETITIVA.

Noi ora siamo ad un punto in cui la coscienza, per un verso, è *intima* a sè stessa, ma per l'altro è assolutamente *estranea* a sè medesima nell'oggetto. Come semplice coscienza è *intima* a sè, perchè l'oggetto ha la stessa sua forma, ma come autocoscienza è assolutamente *fuori* di sè medesima, perchè l'oggetto non è affatto *compenetrato* di quella determinata *soggettività* in cui essa, come tale, consiste. Quello, adunque, di che ora si tratta è di vedere come l'autocoscienza si libera graduatamente da questa contraddittoria posizione, ed oggettivando il suo essere dinanzi a sè stessa, si eleva così al grado di vera e concreta autocoscienza.

Essendo impertanto, la medesima autocoscienza quella che deve elevarsi da sè a questo grado, egli è chiaro che il nostro compito non può essere altro che quello di tenerle dietro in questo suo nuovo cammino, e così vedere quale sia la meta a cui essa ci conduca.

Lo impulso a tutto il progresso dell'autocoscienza riposa nelle stesse condizioni attuali della medesima; dappoichè la contraddizione in cui essa versa è appunto quella che la sollecita e necessita a progredire. E, in effetti, ei non bisogna credere che la contraddizione che ora divide l'autocoscienza sia veramente

come se non ci fosse affatto per l'autocoscienza medesima. È vero che essa non *sa* di essere in questa contradizione, perchè per sapere ciò, farebbe mestieri aver coscienza della propria *intimità;* ma tuttavia se essa non *sa* di essere in contradizione con sè medesima, ha tuttavia il *senso* di questa contradizione, come ha d'altra parte il *senso*, se non la coscienza della propria *intimità*. Questo doppio e contrario senso, della propria intimità, cioè, e della propria contradizione mette nell'autocoscienza tale una scontentezza da farle sentire imperiosamente la necessità di uscire da questo stato. Certamente l'autocoscienza non sa perchè questo stato non la soddisfa, nè sa molto meno quale sia lo stato a cui essa aspira: il fatto è però che essa non si contenta di stare in questa posizione, e vuole assolutamente districarsi da quello impaccio ed inviluppo in cui ora è ravvolta, senza saperne il perchè. Quindi è che l'autoscienza, qui, è *essenzialmente determinata ad agire.*

Ora quest'autocoscienza che è *essenzialmente determinata ad agire* noi la diciamo *autocoscienza appetitiva*. E si avverta che dicendo *autocoscienza* appetitiva, vogliamo con ciò significare che l'*appetito*, di cui qui parliamo, è appetito proprio dell'autocoscienza, e che perciò non ha nulla che fare coll'*appetito sensitivo*, il quale appartiene alla semplice *anima*, ed ha tutt'altra tendenza. Qui *l'appetito è appetito intellettivo*, e non consiste in altro se non nella profonda necessità che qui sente l'autocoscienza di liberarsi dalla sua attuale posizione contradditoria e di *immedesimarsi* colla sua

vera ed assoluta *intimità*. L'Hegel, ragionando del *Nosce te ipsum* imposto ai Greci dall'oracolo d'Apollo, insegna che questo precetto non si deve intendere nel senso di un comando esterno, ma in vece nel senso di una vera legge dello spirito umano, il quale altro non desidera, altro non cerca che se medesimo (1). Ebbene questa legge dello spirito è appunto quella che qui si manifesta sotto la forma di appetito, ed è quella che, attuandosi successivamente, deve condurre l'autocoscienza alla vera e compiuta oggettivazione di sè medesima. Per iscorger chiaramente la presenza di questa legge nell'attuale posizione dello spirito, egli è mestieri ritornare un pò all'oggetto della coscienza.

Da quanto abbiamo innanzi veduto noi ora sappiamo che l'attuale oggetto della coscienza è l'oggetto intelligibile. Sappiamo ancora che qui l'oggetto è intelligibile, perchè ha la stessa forma della coscienza.

(1) « On ne saurait s'élever à une conception vraiment philosophiqne de l'esprit qu' en saisissant sa notion dans sa réalisation et dans son développement vivants, ou, ce qni revient an même, qu'en saisissant l'esprit eomme une formation de l'idée éternelle. Mais *connaître sa notion, c'est là le propre de la nature de l'esprit*. Par consequente, la tâche de se connaltre soi même imposée aux Grecs par l'oracie d'Apollon, ne doit pas être eonsidérée comme nn précepte qu'une puissance étrangère inculque à l'esprit humain, mais cette vois dn Dien qui excite à la eonnaissanee de soi — même doit être bien plutôt eonsidérée *comme un lois absolue* de l'esprit lni — même. C'est ce qui fait que tout acte de l'esprit n'est qn'une pereeption de lui — même. Et la fin de toute science véritable eonsiste en ee qui l'esprit se retrouve lui — même dans tout ce qui remplit le ciel et la terre. Il n'y a pas pour l'esprit d'antre objet qne eelni — là ». Philosophie de l'Esprit, traduite par M. Véra; Introduction.

Sappiamo finalmente che questa intelligibilità dell'oggetto non è appresa direttamente e in sè stessa dalla coscienza, ma solo indirettamente, e come dire per riflesso nelle cose sensibili; il che vuol dire che essa non è intesa, ma soltanto intuita. Ora, se quì l'oggetto è intelligibile, se questa sua intelligibilità è la sua stessa medesimezza colla coscienza, se questa medesimezza non è intesa, ma solamente intuita, che cosa vuol dire tutto ciò? È chiaro che tutto ciò vuol dire, che qui la coscienza intuisce sè stessa nell'oggetto; e quindi è che se essa appetisce l'oggetto, se essa è attirata dal medesimo, ciò non vuol dire altro, in fondo, se non che la coscienza attira ed appetisce sè stessa. Ma se qui la coscienza attira ed appetisce sè stessa, quale è poi la ragione per cui essa crede di appetire tutt'altra cosa? La ragione di ciò è chiarissima, ed è già contenuta in quello che abbiamo detto innanzi. Questa ragione è che qui la coscienza è coscienza di sè nell'oggetto, ma non ha coscienza di quella forma in cui consiste la coscienza di sè; dappoichè qui la coscienza non *sa*, ma *sente* soltanto di esser medesima a sè nell'oggetto. Questo per lei è ancora qualche cosa di estraneo; non è ancora ossa delle sue ossa, e carne della sua carne. Quindi è che, appetendo l'oggetto, essa crede di appetire qualche cosa dell'altro mondo, mentre in sostanza non appetisce che sè stessa, ed in quanto sente e come dire subodora sè stessa nell'oggetto. Senza questo sentore di sè nell'oggetto, l'appetito non sarebbe possibile.

Qui adunque l'autocoscienza è essenzialmente appe-

titiva, per la ragione semplicissima che qui l'oggetto è essenzialmente appetibile. L'appetibilità dell'oggetto consiste nel suo esser conforme alla coscienza. Posto ciò vediamo ora come l'autocoscienza soddisfa il suo appetito, e come da questa soddisfazione incomincia il suo progresso.

E innanzi tutto egli è da notare, che questa soddisfazione non sarebbe mai possibile colla semplice attività teoretica dello intelletto. E per fermo, l'intelletto teoretico per quanto si concentri sull' oggetto proprio, per quanto agiti e rimesti i proprii concetti, non può giammai in essi pigliar coscienza della propria intimità con sè medesimo; dappoichè l'oggetto dello intelletto, quantunque fosse il prodotto della sua stessa attività, tuttavia esso si presenta dinanzi a lui come un ente sostanziale e per sè, indipendentemente da ogni energìa della coscienza. Da ciò nasce necessariamente che l'intelletto non può aver coscienza della sua intimità nell'oggetto proprio, e quindi crede e si persuade che questo gli venga chi sa da quale ignota regione. È vero che l'intelletto si *sente*, come abbiamo già veduto, intimamente unito col proprio oggetto, ma il *sentirsi* unito intimamente col proprio oggetto non è, certo, la coscienza dalla propria intimità. Questa coscienza non è possibile, se l'intelletto non si diffonde fuori di sè stesso, non piglia una esistenza esterna, e non si rende così possibile la compenetrazione della propria intimità in questa stessa esistenza. Ora il diffondersi fuori di sè stesso, il pigliare una esistenza esterna non è più l'attività teoretica, ma bensì l' atti-

vità pratica dello intelletto medesimo. L'attività pratica adunque è il solo modo con cui l'appetito dell'autocoscienza può venir sodisfatto. E per verità, allorquando l'autocoscienza, mediante la sua attività pratica s'indirizza esternamente verso del proprio oggetto in quanto semplice coscienza, se ne impossessa, lo fa suo, vi asperge sopra la propria interiorità, essa allora risolve la esistenza immediata dell' oggetto, e questo perciò diviene dinanzi a lei come il segno o rappresentazione della propria soggettività. Ora quando l'oggetto esterno cessa di essere puro oggetto esterno, e diviene rappresentativo della soggettività propria dell'autocoscienza, questa per necessità deve farsi conscia della propria identità con sè stessa in quello; e quindi da autocoscienza meramente astratta e come dire potenziale deve farsi autocoscienza concreta e reale. Ed è troppo ragionevole; dappoichè la negazione della immediatezza dell' oggetto porta seco necessariamente la negazione della immediatezza dell' autocoscienza. Ora che cosa importa questa negazione della immediatezza dell'oggetto, e quindi la negaziono della immediatezza stessa dell'autocoscienza? Importa che qui l' appetito dell'autocoscienza si è soddisfatto; imperocchè se l'oggetto di questo appetito era la medesimezza dell'autocoscienza con sè stessa nell'oggetto, e qui l'oggetto è davvero immedesimato coll'autocoscienza, questa naturalmente deve sentirsi paga di sè stessa in quello. Mediante questo appagamento, quello che era senso di sè nell' oggetto si è fatto coscienza, e quindi l'autocoscienza si è immedesimata

e come dire fusa col suo essere in quanto tale, e però si è posta come autocoscienza concreta e reale. Per intender ciò si avverta che l' antocoscienza col cacciarsi fuori di sè stessa, col sottomettere a sè medesima l'oggetto proprio della coscienza, collo effondere, e come dire plasmare in quest'oggetto la propria interiorità, essa non fa altro in sostanza, che crearsi fuori di sè stessa un piccolo mondo, corrispondente alle sue piccole vedute, e ai suoi piccoli disegni. In questo piccolo mondo l' autocoscienza, tutta paga di sè stessa, crede di aver trovato il suo vero tesoro. E in effetti un tesoro l'ha trovato, ma non è quello però che lei crede. Qui l' autocoscienza crede di trovar la ragione del suo accontentamento in quel piccolo mondo che ha dinanzi, mentre questo piccolo mondo non è altro che la semplice occasione della sua contentezza. La vera ragione della contentezza attuale dell'autocoscienza riposa in ciò, che qui essa, mediante la creazione di questo piccolo mondo, ha preso coscienza della sua intimità, e sa oramai di essere medesima a sè medesima nell'oggetto. Qui si può scorgere quell' astuzia della Provvidenza con cui essa, secondo il Vico, mediante le stesse umane necessità ed utilità va formando il gran regno delle nazioni; astuzia che nella dottrina dell'Hegel, è come la compagna inseparabile dell'Idea, e che perciò si può ravvisare in ogni momento dello sviluppo dello spirito (1). Nel caso nostro,

(1) V. Augusto Vera; Introduction à la Philosophie de Hegel, Préf. pag. XXXIII.

p. e., è l'*universalità* dell'autocoscienza (la quale è la vera Provvidenza umana) quella che, mediante gli stessi appetiti dell' attuale autocoscienza, comincia a formare il proprio regno, il regno, cioè, della propria libertà. Ma ciò non si può intender bene, se non dal successivo sviluppo che verremo esponendo. Per ora ci convien notare che, se qui l'autocoscienza si è oggettivata dinanzi a sè stessa, non si è però oggettivata nella sua universalità, ma solo come quella che è attualmente, cioè come mera autocoscienza individuale. Ciò s'intende chiaramente, qualora si riflette, che la interiorità di cui qui l' autocoscienza ha soggettivato l'oggetto della coscienza è la interiorità esclusivamente *propria, naturale, egoistica.* Quindi è che se essa si è fatta consapevole di sè,questa sua consapevolezza non abbraccia altro, se non la sua attuale forma immediata, e non mica la vera forma universale dell' autocoscienza. Ad ogni modo però l' autocoscienza non può elevarsi alla consapevolezza della sua universalità, se prima non si oggettiva nella semplice forma della propria immediatezza. La consapevolezza di sè dell' autocoscienza come puramente individuale è il necessario presupposto della consapevolezza di sè come universale. Ma questa consapevolezza di sè come meramente individuale non può lunga pezza accontentarla, dappoichè l'aspirazione dell'autocoscienza è quella di oggettivarsi dinanzi a sè stessa come quella che è in sè medesima, e non già in quanto mera autocoscienza singola e naturale.

E per verità, se noi per poco ci facciamo a consi-

derare l'attuale posizione dell'autocoscienza, non possiamo non ravvisare in quella stessa soddisfazione che la illude il germe di una nuova scontentezza, e quindi il risorgere dello appetito. Che cosa è, difatti, la soddisfazione dello appetito? Non altro certamente se non la estrinsecazione della interiorità dell'autocoscienza, mediante la quale questa si specchia nell'oggetto, e si fa consapevole della propria identità con sè stessa in quello. Ora essendo questa interiorità che si estrinseca assolutamente *propria* ed *esclusiva,* è naturale che essa non può essere alcun che di costante. Quindi è che, estrinsecandosi nell'oggetto, essa non resta nel soggetto: la sua estrinsecazione è, come dire, la sua stessa evaporazione. Ma evaporandosi, mi si permetta la parola, la interiorità dell'autocoscienza, e subentrando nella medesima altra interiorità, quell'oggetto che prima tanto l'appagava, quel piccolo mondo in cui essa prima sentivasi tanto soddisfatta, non possono più certamente accontentarla. Ed è troppo chiaro, dappoichè venendo su una novella interiotà, viene su con essa una novella brama; essendo natura propria della interiorità dell'autocoscienza quella di volere essere estrinseca dinanzi a sè stessa. Da ciò si può intendere come la soddisfazione dello appetito non è tale soltanto, ma racchiude anche in sè stessa la rigenerazione di un novello appetito; il quale alla sua volta nella sua stessa soddisfazione ne ingenera un altro, e questo un altro, e così sempre. Tutto ciò fa vedere come l'autocoscienza appetitiva non è altro che una continua vicenda di appetiti e di appa-

gamenti, di desiderii e di soddisfazioni; vicenda però la quale non può non fruttare a vantaggio di quella tendenza che la muove e governa qualche cosa che risponda alle aspirazioni della medesima. La tendenza che muove e governa tutta questa vicenda è quella che si racchiude nella legge di cui noi più sopra abbiamo discorso. Ebbene non è senza attuazione di questa legge che nell'autocoscienza si suscita e si sviluppa una siffatta vicenda. E per fermo, mediante questa vicenda, l'autocoscienza si oggettiva dinanzi a sè stessa, se non in quanto alla sua vera universalità, almeno in quanto a quella certa universalità che forma la *costanza* dell' autocoscienza meramente individuale. La individualità dell' autocoscienza è sempre qualcosa di transitorio e di passaggiero; ma con tutto ciò, nello stesso transito, nello stesso passaggio del successivo e labile contenuto di essa vi ha qualche cosa di costante, che consiste nella *natura* della sua individualità. Io come autocoscienza meramente individuale non sono niente di fermo, perchè ora ho questo, ora quest' altro appetito; ora voglio questo, ora quest'altro, ma con tutto ciò in questa mia stessa instabilità vi ha un certo che di fisso; dappoichè io costantemente non sono altro che un voler così, o così, un appetir questo, o quest' altro, ecc., e questa è la mia natura, questo è il mio carattere come autocoscienza individuale. Quindi è che, quantunque nella esposta vicenda la oggettivazione dell' autocoscienza non sia mai adeguata alla sua universalità, e resti sempre con questa in contraddizione, pur tuttavia l'og-

gettivarsi ora come *questa*, e poi come *quest'* altra, e poi come *quest'*altra, e così sempre fa sì che l'autocoscienza si renda consapevole, se non di ciò che essa è in sè stessa, almeno di ciò che essa è ora costantemente. Con ciò voglio dire che l'autocoscienza, mediante la vicenda dell'appetito, perviene ad estrinsecarsi dinanzi a sè medesima, se non nella sua vera essenza, almeno nella costanza del suo attuale essere fenomenale. Con questa *costanza* dell'essere dell'autocoscienza, che diviene oggetto della medesima, la vicenda dell'appetito si risolve, e l'autocoscienza si pone nel grado di entrare nella via di un novello progresso.

Da tutto ciò si può raccogliere come l'autocoscienza appetitiva comincia colla inconsapevolezza assoluta di sè stessa; procede colla consapevolezza di sè in quanto puramente singola ed individuale; si risolve colla consapevolezza di sè in quanto ciò che essa è *costantemente* come autocoscienza individuale. Arrivata a questo punto, essa non può procedere oltre in quanto semplice autocoscienza appetitiva, dappoichè l'appetito la restringe nelle semplici relazioni col mondo naturale, e in queste relazioni altro risultato non si può avere che quello della consapevolezza di sè stessa in quanto autocoscienza individuale, *costante*. Perchè l'autocoscienza si sappia come quella che è in sè medesima, egli è mestieri entrare in nuovo ordine di relazioni, e queste sono le relazioni col mondo umano; dappoichè solo in queste relazioni, e mediante l'attrito di queste relazioni si rende possibile l'ogget-

tivarsi dell'autocoscienza dinanzi a sè stessa nella sua vera universalità. Come ciò si verifichi si vedrà in appresso. Quello che ora bisogna notare si è che qui l'autocoscienza si è posta nel caso di entrare in relazione col mondo umano, il che prima non poteva fare; dappoichè prima non poteva mettersi a contatto coll'altra autocoscienza. E difatti per entrare in rapporto coll'altra autocoscienza, egli è d'uopo che questa venga appresa come tale. Ora l'autocoscienza non può apprendere l'altra autocoscienza come tale, se prima essa non sa sè stessa come autocoscienza. Prima di questa consapevolezza, l'altra autocoscienza non può stare dinanzi a lei, che come ci sta ogni altro oggetto della coscienza.

Posto tutto ciò, ci resta ora a vedere come l'autocoscienza individuale, entrando in relazione coll'altra autocoscienza, ed affilandosi, se posso così dire, come ad una cote comune insieme colla medesima, *risolve* a poco a poco la propria individualità, e si eleva così alla sua vera ed assoluta forma; nella quale, come vedremo, si trova la soluzione del nostro problema.

CAPITOLO III.

AUTOCOSCIENZA RICONOSCITIVA.

Per vedere come l'autocoscienza individuale si trasforma in autocoscienza universale, egli è d'uopo por mente alla posizione attuale dell'autocoscienza. Qui, come è chiaro dal detto di sopra, l'oggetto dell'autocoscienza è un'altra autocoscienza, la quale, naturalmente, in questa prima posizione non può essere che anch'essa autocoscienza individuale. Da ciò deriva che tra l'nna e l'altra autocoscienza deve esservi necessariamente un'assoluta opposizione, ed esse perciò debbono trovarsi, come dire, l'una armata contro dell'altra, e quindi nella vera condizione della lotta. E per fermo, se io non sono altro che mera autocoscienza individuale, e quindi non veggo altro che il solo mio naturale egoismo, s'intende senza una difficoltà al mondo, che l'altra autocoscienza non può essermi dinanzi che come un'assoluta negazione di me medesimo. E questo che avviene a me deve avvenire eziandio all'altra autocoscienza, la quale, essendo anch'essa individuale, e quindi egoistica ed esclusiva, deve trovare in me la sua assoluta negazione.

Da ciò si fa chiaro che quantunque, qui, l'autocoscienza, sotto di un riguardo, trova sè stessa nell'altra autocoscienza, perchè l'apprende come autocoscienza; tuttavia, essendo il contenuto dell'altra autocoscienza assolutamente opposto al contenuto proprio,

essa non può affatto riconoscere sè stessa nell'altra autocoscienza, ed affermarsi in essa come quella che è nella sua concretezza. E da ciò appunto quella lotta cui abbiamo accennato; lotta che a seconda dei tempi e dello sviluppo dell'umanità può avere varie forme, ma che non cessa mai di essere una lotta. A noi qui tocca di considerarla nella sua forma primitiva ed originaria, e quindi come vera lotta di vita e di morte. Questa lotta, come è chiaro, non si può verificare se non nello stato puramente naturale dell'uomo, in quello stato, cioè, in cui l'uomo ha valore come puro individuo. Io mi so bene che vi ha molti, i quali non sanno persuadersi come possa esservi uno stato anteriore alla società, e che quindi non sia stato sociale, ma stato di natura. Essi dicono: « lo stato di natura dell'uomo è appunto lo stato sociale, perchè l'uomo di sua natura è sociale; non può dunque esservi uno stato anteriore alla società ». Ma così dicendo, questi tali mostrano, lo dirò colla mia solita franchezza, di non capire quello che dicono; dappoichè essi credono che stato di natura significhi lo stato dell'uomo corrispondente alla sua natura, mentre stato di natura significa assolutamente il contrario. E quello poi che è curioso davvero si è, che mentre questi signori dicono stato di natura quello stato che risponde all'ideale dell'uomo, fanno di questo stato qualche cosa di immediato e di originario, come se l'ideale dell'uomo venisse su quasi al tocco di una magica bacchetta. Certamente, l'uomo è fatto per la società, e questa è la sua destinazione, ma se esso è fatto per la società,

non nasce però in società. L'uomo è sviluppo, è *farsi*, e quindi non nasce come quello che è in sè stesso, e secondo il suo concetto. Il suo stato primitivo non può essere che uno stato puramente naturale, e in assoluta contraddizione colla propria essenza; come è in contraddizione colle propria essenza tutto ciò che comincia, secondochè abbiamo anche altre volte osservato. Ora quello stato in cui l'uomo è in assoluta contraddizione colla propria essenza è appunto quello in cui domina esclusivamente la individualità, e quindi è lo stato della lotta e della guerra, è lo stato di natura. Egli è poi da osservare, che la lotta che si verifica in questo stato primitivo non ha nulla che fare col duello, dappoichè questo non ha lo scopo di far valere la propria individualità come tale, ma in vece quello di provare che della propria individualità come tale non si ha nessun conto, e che quello che si ha a cuore, e che si è abituato a far sempre valere è l'onore e la illibata condotta. Si sa poi che questa, in fondo, non è altro che una mera *esigenza*, perchè, quando si va a vedere, l'onore del cavaliere è una semplice astrattezza, la quale allorchè si determina, piglia il contenuto stesso della individualità, e quindi contraddice a sè medesima. Ma io qui non debbo fermarmi sopra di ciò: quello che doveva notare si è che non si deve confondere il duello con quella lotta primitiva dell'autocoscienza di cui noi dobbiamo parlare (1). Stando adunque a questa, egli

(1) Giambattista Vico (Seconda Scienza nuova, lib. 4. *Corollario dei Duelli e delle Ripresaglie*), facendosi a parlare dei duelli sostiene che

è da osservare, che le conseguenze di essa non possono essere che due soltanto, cioè, o la morte o il soggiogamento; dappoichè il riconoscimento scambievole non è possibile quando le due autocoscienze sono puramente individuali.

Ora quando la lotta mena alla morte, l'autocoscienza superstite non ci guadagna nulla, perchè in vece di risolvere la propria individualità ed universalizzarsi anche menomamente, non fa che individualizzarsi di più, e chiudersi più strettamente nei cancelli del proprio egoismo. Perchè l'autocoscienza cominci ad universalizzarsi come tale, deve in certo modo spogliarsi del suo naturale orgoglio, superare sè stessa ed ele-

questi come si ebbero negli *ultimi tempi barbari*, così si dovettero avere eziandio nei *tempi barbari primi*. Ma egli è da osservare, che i duelli della *prima barbarie*, se duelli si vogliono chiamare, non hanno niente che fare coi duelli propriamente detti, e che appartengono soltanto a quei tempi barbari che Vico chiamò *ritornati*, ma che non sono tali, perchè rappresentano un momento speciale e distinto nella storia del mondo. La barbarie del medio evo non è il *ritorno* della barbarie primitiva, e quindi il duello del medio evo non è il *ritorno* di quella tale specie di duello di cui parla Vico, che duello non è. Nella prima barbarie la *individualità* ha la pretensione di valere come puramente tale, e non fa nessuna distinzione tra sè stessa, e qualche cosa di più alto. L'uomo barbaro primitivo è, come dire, tutto di un pezzo; nella sua coscienza non ci è ancora alcuna differenza di *individualità*, e di *universalità*, e quindi quella che domina è la sola *individualità*. Nell'uomo del medio evo, al contrario, ci è una profonda distinzione, ci è la *vita*, e ci è l'*onore*; e quello che si pretende di far valere è soltanto l'*onore*. Il cavaliere del medio evo (e tutti nel medio evo hanno più o meno del cavaliere) disprezza la vita e non cerca altro se non l'onore; quindi il duello come prova di ciò.

Vico adunque confonde due cose assai diverse, e ciò pel suo solito difetto di assimilare tutti i tempi, e di ridurre la storia a qualche cosa di astratto e di vuoto.

varsi a tale orizonte, in cui non senta soltanto le sue particolari tendenze ed inclinazioni, ma qualche cosa almeno di meno gretto, e che stia un pò più su della cerchia del suo volere individuale. Di tutto ciò, intanto, non si verifica nulla nel caso di cui parliamo; imperciocchè l'autocoscienza vincitrice e superstite non pure non si eleva punto sopra di sè stessa, ma si concentra anzi di più nel proprio individualismo, e non fa che sostener bruscamente il falso valore della piccola sfera in cui si muove. Allorquando poi la lotta non mena alla morte, ma al soggiogamento, questo adduce a poco a poco il riconoscimento che l'una autocoscienza fa dell'altra, e quindi la successiva risoluzione della propria individualità, e la graduale ascensione all'autocoscienza universale. Questo, impertanto, è quello che dobbiamo vedere.

Ebbene si avverta, che mediante il soggiogamento sorge tra l'una e l'altra autocoscienza una certa conciliazione, perchè l'autocoscienza soggiogante *conserva* l'autocoscienza soggiogata, e questa si subordina a quella. Una tale conciliazione però, come effetto di violenza, non può essere una vera conciliazione. E per fermo, se l'autocoscienza sogggiogante conserva e riconosce l'autocoscienza soggiogata, non la conserva però e riconosce come *ente per sè;* ma solo perchè si subordini a lei, e si faccia strumento nelle sue mani. D'altra parte, se l'autocoscienza soggiogata si sottomette all'autocoscienza soggiogante e la riconosce come sua padrona, non lo fa però liberamente, ma solo perchè costretta dalla sua impotenza a resi-

stere alla forza maggiore della medesima. Qui adunque non vi ha altro che un riconoscimento egoistico da una parte, ed un riconoscimento forzoso dall'altra; il primo dei quali, come egoistico non è affatto riconoscimento, ed il secondo, come forzoso, non è che una semplice apparenza. Con tutto ciò, se qui non vi è ancora un vero riconoscimento nè dall'una, nè dall'altra parte, vi è però quella base che lo rende possibile; dappoichè si sono strette tra l'una e l'altra autocoscienza tali relazioni dalle quali esso deve risultare necessariamente, presto o tardi che sia. Queste relazioni sono quelle di signoria e di servitù; e dico *relazioni di signoria e di servitù* non perchè nello sviluppo *storico* dell'autocoscienza si trattasse sempre di signoria e servitù, come non sempre nella opposizione *storica* dell' autocoscienza si tratta di vero soggiogamento, e di vera lotta. Ma una certa lotta, un certo soggiogamento, e quindi una certa signoria e servitù si verificano sempre nella intrinseca evoluzione dell' autocoscienza; e se non si verificassero non sarebbe possibile passare dall' autocoscienza individuale all'autocoscienza universale. La individualità dell'autocoscienza non può *risolversi* così, di botto, e dar luogo alla universalità della medesima: se fosse così, questa dovrebbe venir su davvero come per una esplosione di pistola. Perchè io risolva la mia autocoscienza naturale, egli è mestieri che mi sottoponga prima ad un'altra autocoscienza naturale; dappoichè io, qui, non posso sottopormi all'autocoscienza universale, e quindi a me medesimo come tale, per la sem-

plicissima ragione che di questa autocoscienza universale, qui, non posso saperne affatto nulla. Solo quando mi sono sottoposto ad un' altra autocoscienza naturale, io posso cominciare a vedere oltre della medesima qualche cosa di più elevato, e così avvicinarmi graduatamente alla universalità e purezza dell' autocoscienza considerata in sè stessa. Da ciò si fa chiaro che se l' autocoscienza per un certo periodo non serve, essa non può mai divenir libera. L' autocoscienza diviene libera col risolvere la propria naturalità, e ciò non può fare se non subordinandosi all' altra autocoscienza, ed abituandosi a sentire la propria nullità, in quanto puramente individuale. Se l' autocoscienza individuale prima non obbedisce e non abnega sè stessa, non è possibile giammai ch'essa si affranchi una volta, ed intuoni finalmente l' inno della propria libertà e della propria salvezza. Vediamo adunque come, mediante queste relazioni di signoria e servitù, l'autocoscienza individuale si eleva all' autocoscienza nniversale.

Si potrebbe dire che l'autocoscienza soggiogata col semplice sottomettersi all' autocoscienza soggiogante, abbia già dato un passo innanzi; dappoichè in certo modo ha già dichiarata la propria nullità. Siccome però questa dichiarazione non è figlia di un convincimento, ma solo di quel timore che incutono le forze superiori dell'autocoscienza soggiogante, così è chiaro che questo passo non è tale veramente. Perchè ci fosse un vero passo, il soggiogato dovrebbe aver coscienza della propria nullità, ma questa coscienza non

è possibile che l'acquisti così di primo tratto. Entrando però il soggiogato in relazioni di servitù col soggiogante (il quale in forza del soggiogamento è divenuto il suo signore), avviene necessariamente che egli si abitui a poco a poco alla obbedienza ed alla annegazione di sè medesimo, e vada accorgendosi della legittimità della sua dipendenza. E in effetti egli comincia a valutare la condotta del suo signore verso di lui, comincia a veder che il signore lo conserva, lo difende, lo alimenta, lo educa. Ora quando il servo comincia a fare giusta estimazione di tutto ciò, egli si accorge necessariamente che la sua servitù non è irragionevole, e che il signore esercita un dominio molto legittimo sopra di lui (1). Allora adunque egli acquista coscienza della propria condizione di servitù, e quindi si dichiara servo in un modo assai diverso di prima. Egli prima si dichiarava servo, ma faceva però questa dichiarazione quasi digrignando i denti, e Dio sa con quanta interna resistenza. Adesso invece egli si dichiara servo con tutta coscienza, e come pienamente convinto della propria nullità. Ora

(1) Da ciò non si creda che sorga la giustificazione della servitù senza alcun limite e condizione. La servitù è giustificata solo allora che riguarda l'uomo non ancora libero, ed ha lo scopo della sua liberazione. In questi limiti, essa rappresenta un momento necessario nella storia dei popoli, e quindi è sempre qualche cosa di *relativamente* (si avverta che dico *relativamente*) giusto. Per divenir libero, per acquistar la capacità di governarsi da sè tutti i popoli hanno dovuto subire un più o meno lungo periodo di soggezione; dappoichè la libertà non sorge, se non quando la individualità è assolutamente repressa. Questa repressione si ha mediante il dispotismo e la tirannide; i quali perciò trovano anch'essi la loro *relativa* giustificazione nella storia del mondo.

posto ciò, fermiamoci a considerare un pò questa nuova posizione dell' autocoscienza soggiogata.

Qui il servo ha già superato la naturalità del suo volere, dappoichè non ripone più il valore di esso nello attuare i suoi fini proprî ed esclusivi, ma sì bene nello attuare i fini del suo signore. Con ciò non voglio dire che il servo, attuando i fini del signore non sappia di attuare anche i fini proprî, quali son quelli di esser conservato, nutrito, educato, ecc., ma voglio dire che qui il servo sa che la sua volontà in tanto ha valore in quanto ha valore la volontà del signore, e che perciò il suo volere individuale non può valere per sè stesso. Tutto ciò importa che il servo si è spogliato del proprio individualismo, il che non si verifica a riguardo del signore; dappoichè questi non vede nel volere del servo, se non il suo proprio ed esclusivo volere.

Ma, se qui il servo si è spogliato del suo individualismo, con tutto ciò non si è ancora liberato dalla sua condizione di servitù, perchè quantunque non sia più dominato dalla sua propria individualità, è però dominato dalla individualità propria del suo signore; e qnindi è ancora servo. Perchè si acquisti la libertà non basta solo reprimere il proprio individualismo, ma fa di mestieri reprimere eziandio lo individualismo del signore. E da ciò si può intendere come la obbedienza servile, se da una parte è il precedente indispensabile per la esistenza della libertà, dall'altra però essa è assolutamente incapace da sè stessa alla realizzazione della medesima. Certamente chi vuole

esser libero deve già essere avvezzo ad obbedire, perchè deve già aver dominata la propria individualità; ma tutto questo non è sufficiente, e se non si ha quella energica forza del volere con cui l'uomo si affranca da ogni esterna dominazione, la libertà non ha mai luogo. E da ciò si può bene a ragione inferire, che ad un popolo il quale rimane servo non si fa, come dice l'Hegel, un'assoluta ingiustizia; dappoichè chi non ha il coraggio di cimentar la vita per la libertà da prova di non sentire il valore della libertà, e chi non sente il valore della libertà non merita libertà. « Quando un popolo, come continua lo stesso Hegel, non solo si educa ad esser libero, ma ha l'indomabile volere della libertà, non vi ha forza umana che possa tenerlo in soggezione ».

Ma ritorniamo al nostro proposito, e cerchiamo di vedere brevemente in che modo l'autocoscienza soggiogata si affranca eziandio dalla individualità del suo signore.

Ebbene questo affrancamento si ha a misura che il servo comincia a distinguere nel dominio del suo signore il contenuto di esso dai principî che lo giustificano; dappoichè quando si è ben compenetrato di questa distinzione, il servo non può non accorgersi che se lo imperativo del suo signore è per lui obbligatorio, non lo è però in quanto meramente tale, ma in quanto è la manifestazione di certi principii generali di ragione. Il che importa che allorquando il servo ha compreso tutto ciò, non può attribuire più alcun valore alla volontà individuale del signore, e non riconosce

sopra di sè altro dominio, se non quello che forma il contenuto proprio della ragione. È naturale poi che quando il servo si è convinto di ciò non può non dimostrare ora in un modo, ora in un altro al suo signore, che la sua obbedienza verso di lui non è propriamente e addirittura verso di lui, come una volta, ma piuttosto a qualche cosa di più alto, e a cui dovrebbe anche egli subordinarsi.

Arrivato a questo punto, il servo non solo si è emancipato dalla propria individualità, ma si è emancipato eziandio dalla stessa individualità del signore; il che vuol dire che qui il servo è uscito dalla sua condizione di servitù, ed è divenuto *uomo.* Ma esso à fatto ancora qualche cosa di più, perchè si è posto dinanzi al signore in tale una forma, in cui il signore stesso non può non ravvisare, quando che sia, il vero valore e la vera dignità della individualità umana. Questa forma è quella della *obbedienza alla ragione.* Ora quando il signore perviene a riferire anche a sè stesso questa *obbedienza alla ragione*, e a riconoscere in essa la verità del suo volere individuale, egli per necessità deve emanciparsi dal suo individualismo, spogliarsi di tutte le sue antiche pretensioni, avvicinarsi al servo (ora non più servo), ed entrare così con lui in una novella relazione, cioè, nella relazione dell'*uomo* coll'*uomo.*

Ora arrivati a questo punto, fermiamoci un pò a considerare la posizione attuale dell'autocoscienza.

Qui, come è chiaro, l'autocoscienza non è più dominata dalla propria individualità, nè dalla indivi-

dualità di alcun altra autocoscienza. Essa è ormai superiore a tutto ciò che sente d'individualismo, e non si accontenta se non del puro contenuto della ragione. Ma che cosa importa tutto ciò? Importa naturalmente che qui l'autocoscienza si è sciolta e svincolata da tutte le determinazioni della natura, e da tutte le forme della sua esistenza finita, e si è oggettivata dinanzi a sè stessa nella sua verità. E per fermo, qui l'altra autocoscienza non le sta dinanzi in quanto *altra*, ma solo in quanto è *medesima* a lei assolutamente, in quanto, cioè, pura autocoscienza. Dal che si fa chiaro, che qui è scomparsa del tutto ogni opposizione tra l'oggetto ed il soggetto; dappoichè qui l'oggetto ed il soggetto sono la stessa pura universale autocoscienza, senza la minima differenza. Nell'ultima forma della coscienza noi anche vedemmo scomparire la opposizione tra l'oggetto ed il soggetto, ma ivi però scomparsa un'opposizione ne surse un altra, perchè alla opposizione del non — io verso l'io subentrò la opposizione dell'*altro* io verso l'io. Ora qui è scomparsa anche questa seconda opposizione; dappoichè, come abbiamo veduto, l'altro io qui non ci è dinanzi come *altro* io, ma come puro, universale io. Qui dunque l'io è il vero io eguale a sè stesso, o in altri termini, qui l'autocoscienza è la vera autocoscienza di sè medesima come quella che è in sè, cioè, come autocoscienza universale. Ma se qui è scomparsa ogni opposizione tra l'oggetto ed il soggetto, la distinzione però non è scomparsa, perchè se qui continua, come continua sempre, la dualità dell'oggetto e del soggetto,

non può dirsi che sia cessata la loro distinzione. Questa dualità però non è quella che si trova nella semplice coscienza, e nè anche quella che si trova nella autocoscienza, ma è tale dualità che se da una parte dice distinzione, dall'altra poi non dice affatto diversità od opposizione: essa è tale dualità che dice identità, quella identità che forma il carattere proprio del pensiero. E per fermo, qui, l'autocoscienza è oggettiva dinanzi a sè stessa come pura ed universale autocoscenza, e quindi essa è assolutamente *identica* a sè stessa nell'oggetto, perchè non trova nell'oggetto la sua semplice forma immediata, ma vi trova la sua vera ed assoluta forma. Abbiamo detto innanzi che l'autocoscienza per essere davvero oggettiva dinanzi a sè stessa, dovea attuarsi come assoluta posizione dell'oggetto, e quindi come posizione di esso non solo in quanto alla forma, ma eziandio in quanto al contenuto. Ora qui l'autocoscienza è appunto tale, e per questa ragione l'autocoscienza è oggettiva dinanzi a sè stessa come quel *fare*, quell'atto, quella energia assoluta che essa è in sè (1). Qui, in somma, l'autocoscienza è autocoscienza dell'autocoscienza, e quindi è vera ed assoluta autocoscienza.

Posto tutto ciò, siamo ora al caso d'intendere come tutto lo sviluppo critico dell'autocoscienza non consiste in altro se non nella sua assoluta emancipazione

(1) Con ciò non voglio dire che qui l'autocoscienza intenda il contenuto di questo atto o energia assoluta, ma voglio dire soltanto che essa lo ha dinanzi, lo *intuisce*. Questa intuizione suprema, e che ben può dirsi divina è appunto quella da cui comincia la scienza.

dal contenuto della coscienza, come tutto lo sviluppo critico della semplice coscienza consiste nella sua emancipazione (non assoluta) dal contenuto esterno dell'*anima*. Ciò importa che qui lo spirito ha spezzato tutti quei lacci che lo tenevano imprigionato nella sfera delle cose sensibili, e si è elevato perciò al cielo puro e sereno del pensiero.

Ma se qui lo spirito si è assolutamente emancipato da ogni contenuto esterno, se esso si è distrigato da tutte quelle forme in cui si manifesta sia come semplice coscienza, sia come autocoscienza, se esso si è oggettivato dinanzi a sè stesso come quella *medesimezza* che è in sè, e quindi come tale *medesimezza* in qnanto *sciolta* da tutte le sue forme fenomeniche, che cosa vuol dire tutto questo? Non vuol dire altro, certamente, se non che qui lo spirito non è più dinanzi a sè stesso come *fenomeno* ma come quello che esso è in sè, e quindi ora l'oggetto dello spirito è la *essenza* stessa dello spirito come assolutamente *spiegata* nella sua *esistenza*. Lo *elemento*, adunque, e come dire la luce della coscienza ora non è altro che la *corrispondenza* della *esistenza* della coscienza colla propria *essenza*. La coscienza in sè è assoluta *intimità*, è assoluta *riflessione in sè medesima*, e qui, adesso, dinanzi allo spirito ci è appunto quest'assoluta *intimità*, quest'assoluta *riflessione in sè medesima;* la quale si è *sciolta* da tutte le sue forme fenomeniche, e, come *libera* compenetrazione di sè stessa in sè stessa, si è fatta oggettiva dinanzi a sè medesima. Il significato di questa *liberazione* assoluta dell'autocoscienza, e di que-

sta sua oggettivazione dinanzi a sè stessa in quanto assolutamente liberata da ogni forma del suo sviluppo fenomenico, non è e non può essere altro se non che qui lo spirito si è elevato al disopra di ogni esistenza finita e particolare, e si è posto come la coscienza della identità pura e universale delle cose. Qui lo spirito è questa stessa identità pura e universale come coscienza di sè. Ebbene è questo il punto a cui noi volevamo arrivare.

CAPITOLO IV.

AUTOCOSCIENZA UNIVERSALE.

Il punto a cui noi ora siamo arrivati è l'autocoscienza universale, ed è questa precisamente quella forma dello spirito in cui il problema della filosofia trova la sua soluzione. Per la qual cosa noi ora non dobbiamo fare altro che determinare, con tutta quella precisione che possiamo maggiore, la forma attuale dello spirito, onde così vedere come in questa forma il problema della filosofia resta davvero risoluto.

Per fare ciò incominciamo dal notare che tutto lo esposto sviluppo dell'autocoscienza si può considerare, ed è tale in effetti, come la formazione del pensiero, nella guisa medesima che tutto lo sviluppo della coscienza si può considerare come la formazione dello intelletto. Il pensiero adunque è il risultato di tutto lo sviluppo fenomenologico dello spirito. Ma bisogna avvertire, che se il pensiero è un risultato, esso però non risulta da niente di estraneo a lui medesimo; dappoichè tutte le forme anteriori che noi abbiamo esposte non sono altro che lo stesso pensiero, in quanto si è limitato in quelle forme. Con ciò non voglio dire che il pensiero abbia una esistenza attuale anteriore alle forme in cui esso si limita, perchè se avesse e potesse avere questa esistenza, non sarebbe necessaria la sua limitazione nelle successive forme della coscienza e dell' autocoscienza. Esso invece si

attua limitatamente in queste forme, perchè non può attuarsi *immediatamente* come quello che è in sè stesso, ma deve prima presupporsi a sè medesimo come tutto quello sviluppo che noi abbiamo seguito. E da cio si può intendere che tutte le forme anteriori al pensiero non sono che tanti presupposti dello stesso pensiero; e dico presupposti *del* pensiero nel vero senso che sono poste dal pensiero medesimo. Il pensiero adunque, se è un risultato, non risulta però da altro che da sè stesso: esso è la vera autogenesi, la vera autoctisi, la vera posizione assoluta di sè medesimo.

Vincenzo Gioberti disse che mimeticamente il senso crea la intelligenza, ma metessicamente la intelligenza crea il senso. Ebbene noi possiamo dire, che mimeticamente la coscienza (presa in generale, cioè coscienza ed autocoscienza) crea il pensiero, ma metessicamente il pensiero crea la coscienza. Da ciò s' intende, che quello che apparentemente è Ultimo, realmente è Primo e quello che apparentemente è Primo, realmente è Ultimo. Il vero Primo adunque è l'Ultimo.

Noi abbiamo preso le nostre mosse da un semplice fatto, cioè, dalla coscienza meramente sensibile. Questo fatto non richiedeva di esser provato, appunto perchè lo assumevamo ed era lì veramente un semplice fatto. Ora non siamo più ad un fatto, ma in vece ad una verità assolutamente provata; e dico assolutamente provata, perchè è provata per sè stessa, e non già dalla nostra riflessione estrinseca alla medesima. E in effetti, questa forma a cui noi ora siamo

arrivati, e che abbiamo detta pensiero o autocoscienza universale, non l'abbiamo certamente provata noi, ma è stato in vece lo stesso sviluppo delle forme in cui essa si è presupposta quello che ci ha menato insino a lei; il che vuol dire che è stato il pensiero medesimo quello che si è posto da sè stesso in noi, e noi non abbiamo fatto altro che seguire il suo stesso sviluppo, la sua stessa prova. Per tal modo non solo il pensiero ha posto e provato sè stesso, ma ha posto e provato quello stesso fatto da cui noi siamo partiti, e che ora perciò non possiamo più dire un semplice fatto. Quello invece è un presupposto *necessario* del pensiero; è, in altri termini, il pensiero stesso in quanto primo primissimo presupposto (nella coscienza) di sè medesimo.

Così tutto il processo che abbiamo esposto, cominciando dalla semplice coscienza sensibile fino all'autocoscienza universale non è altro se non la descrizione di un vero e perfetto cerchio che ha fatto lo spirito. E per verità il punto da cui lo spirito si è mosso (dico *lo spirito* e non già *noi*) è stato la sua stessa essenza, la intimità assoluta, la *conscientia abdita* direbbe Campanella, l'unità sintetica originaria direbbe Kant. Da questo punto nascosto, irrivelato e come dire sotterraneo lo spirito è passato alla sua prima esistenza. Questa prima esistenza è la coscienza sensibile, che è il punto da cui ci siamo partiti noi, perchè noi non potevamo partire da un punto ignoto. Dappoi lo spirito, risolvendo questa prima ed imperfetta esistenza, è passato ad un'altra meno imperfetta,

e poi ad un'altra, e così fino ad una esistenza assolutamente adeguata alla propria essenza, a quella esistenza in cui lo spirito non solo è spirito, ma *esiste* come spirito. E si noti che vi ha grande differenza tra l'*essere* spirito e l'*esistere* come spirito. La coscienza e l'autocoscienza certamente sono spirito, ma sono spirito come coscienza o come autocoscienza, e non già come spirito. Lo spirito in sè è io=io, è intimità assoluta, e quindi è che la coscienza (presa in generale) allora soltanto può dirsi che *esiste* come spirito, quando essa è coscienza come io=io, come intimità assoluta, come assoluta riflessione in sè medesima. E poichè questo si verifica solo nell'autocoscienza universale, così solo qui si può dire che lo spirito comincia ad *esistere* come spirito.

Abbiamo così veduto che tutto lo sviluppo dell'autocoscienza in generale deve andar considerato come la formazione del pensiero. Ma se questo sviluppo deve andar considerato come la formazione del pensiero, per ciò stesso deve eziandio andar considerato come la formazione dell'oggetto proprio del pensiero, cioè dell'oggetto razionale. E per verità, l'oggetto si dice razionale allorquando la sua *esistenza* è adeguata alla *essenza*, allorquando, cioè, esso è la vera attualità di sè medesimo. Finchè l'oggetto non si presenta in questa sua ultima e vera forma dinanzi allo spirito, esso non è razionale, e non essendo razionale non è nemmeno veramente intelligibile. Noi abbiamo detto innanzi, che l'intelligibile consiste nella medesimezza delle cose collo spirito, ma non abbia-

mo detto, e non potevamo dire allora che vi ha un doppio intelligibile, l' uno subbiettivo e direi quasi estrinseco, l'altro obbiettivo ed intrinseco. L' intelligibile subbiettivo è quello che rende le cose intelligibili, ma che non è la intelligibilità stessa della cosa, quell'intelligibile, cioè, che è il semplice risultato della nostra riflessione estrinseca all'oggetto. L'intelligibile oggettivo al contrario è la forma stessa dell' oggetto, forma mediante la quale l'oggetto è veramente quello che è, ed è perciò assolutamente adeguato alla propria essenza. Tanto l' uno quanto l' altro intelligibile consistono nella medesimezza delle cose collo spirito, ma questa medesimezza è diversa. La medesimezza dell' intelligibile subbiettivo è la semplice soggettività; la medesimezza dell'intelligibile oggettivo è la soggettività come assolutamente identica a sè stessa. In altri termini, la medesimezza dell'intelligibile subbiettivo è la medesimezza dell'oggetto collo spirito come semplice coscienza; la medesimezza dell' intelligibile obbiettivo è la medesimezza dell'oggetto collo spirito come spirito.

Ciò si fa chiaro qualora si avverta che la posizione propria dell'autocoscienza universale è quella dell'assoluto accordo con sè stessa, quella, cioè, dell'assoluta adeguatezza della esistenza della coscienza alla propria essenza. Ora questa adeguatezza che è appunto la nozione dello spirito, è quella che forma la razionalità, e quindi la vera ed assoluta intelligibilità di tutte le cose. Onde è che apprendere le cose nella forma dello spirito è apprenderle nella loro vera ed

assoluta realtà; e niente s' intende davvero, se non s' intende in questa forma. Si gridi pure e si chiaccheri quanto si vuole contro l'idealismo hegeliano; il fatto è che lo spirito allora intende le cose, quando pone nelle medesime la propria forma. Ponendo però nelle cose la propria forma, lo spirito non vi pone nulla di estrinseco e di subbiettivo, ma vi pone in vece la propria, vera, e viva forma delle cose medesime (1). Egli è intanto da avvertire che questa ade-

(1) Kant dice: « Nous ignorons complétement ce que peut être la nature des choses en soi, indépendamment de toute notre capacité (réceptivité). Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait propre à notre esprit, e qui ne doit pas être nécessairement celle de tout être, quoique, à la verité, elle soit celle de chacun de nous. C'est à cette *manière* de percevoir que nous devons uniquement nous rattacher ». Kant adunque non ammette la conoscenza delle cose in sè stesse, perchè lo spirito, intendendo le cose, non fa che vedere in esse la propria forma, la propria *maniera di percepirle*. Questa sentenza di Kant contro la potenza dello spirito, se si restringe al semplice punto di vista kantiano, se si restringe, cioè, al punto di vista della semplice coscienza, è una sentenza giustissima. Con tutto ciò non è una sentenza inappellabile, perchè è pronunziata con una cattiva *motivazione;* e di certo interessa grandemente allo spirito umano di far dichiarare i *veri motivi* della propria impotenza. Ora il *vero motivo* della impotenza dello spirito in quanto semplice coscienza non è già perchè esso vede nell'oggetto la propria forma, ma perchè non vi vede davvero la sua propria forma. La vera forma dello spirito è quella dello spirito come spirito, e non già quella dello spirito come semplice coscienza. Ora la forma dello spirito come spirito non è, e non può essere altro che la stessa forma universale delle cose; dappoichè lo spirito non è un particolare, non è un ente tra gli enti ma è l'universale, è l'ente (non il vecchio ente) come spirito. Perchè adunque lo spirito intenda le cose e le intenda nella loro verità, deve intenderle nella sua stessa forma, deve cioè intender sè stesso nelle cose, deve in esse essere assolutamente presente a sè medesimo. Questa presenza dello spirito a sè stesso nelle cose è appunto quella che dà nel

guatezza, questa identità che costituisce appunto la forma di cui stiamo parlando non è, come è chiaro da tutto ciò che abbiamo detto, niente d'immediato; essa in vece è il risultato di una difficile mediazione. E difatti l'oggetto o il soggetto (e dico: l'oggetto *o* il soggetto, perchè qui oggetto e soggetto sono assolutamente lo stesso) dell'autocoscienza universale, cioè l'io assolutamente eguale a sè medesimo, è venuto su mediante tutto quello sviluppo che noi abbiamo seguito; e poichè questo sviluppo non è dipeso da noi, ma dalla essenza stessa della coscienza che, spiegandosi successivamente, è arrivata al punto di essere assolutamente conforme al proprio concetto, così dobbiamo dire che non solo l'oggetto razionale non è niente d'immediato, ma dobbiamo dire di più che esso è assoluta mediazione, assoluta posizione di sè medesimo (1).

medesimo tempo la verità delle cose, e la libertà dello spirito. La verità delle cose si ha colla libertà dello spirito, e la libertà dello spirito si ha colla verità delle cose.

(1) La forma dell'oggetto razionale, direbbe l'Hegel, è la *idealità assoluta*, è lo *spirito*. Ora la *idealità assoluta*, lo *spirito*, come abbiamo già visto, è il risultato di tutto lo sviluppo critico della coscienza, stante che questa non vi arriva, se non quando è pervenuta all'ultima sua forma. E da ciò si può intendere quanto sia erroneo e superficiale il dire, come ha fatto, p. e., ultimamente il signor Angiulli (V. La filosofia e la Ricerca positiva) che « l'assoluto metafisico hegeliano non è il risultato della critica e della ricerca scientifica, ma un'ipotesi, una produzione fantastica », che « l'assoluto *Prius* della Fenomenologia è un *Deus ex machina* » e quindi che « la Fenomenologia dello spirito e la dialettica (per soprassello) non sono altro che un giuoco di forze, una manovra » ecc. ecc. ecc.

Io non ho la fortuna di conoscere il signore Angiulli, ma se la mia parola non deve riuscirgli molesta, io vorrei pregarlo ad approfondire un pò

Da tutto ciò si può raccogliere come l'oggetto è veramente intelligibile solo quando è razionale, solo, cioè, quando è nella forma del pensiero o della ragione, o in altri termini, quando la sua esistenza è adeguata alla propria essenza; in somma solo quando è nella sua vera realtà. Il che fa vedere chiaramente che intelligibilità e vera realtà sono tutt'uno, e che però tutto quello che è reale, veramente reale è intelligibile, è assolutamente intelligibile. Quello che non è intelligibile è il falso: voglio dire quello che non ancora è nella sua vera realtà; giacchè falso per noi non significa ciò che non esiste, ma ciò che non ancora si è fatto identico alla propria essenza. Ed ecco perchè il sensibile, il puro sensibile non s'intende per nulla. E difatti, come si può intendere il sensibile, se esso è l'assoluta implicazione della cosa? Per intendere il sensibile bisogna fare che esso cessi di essere puramente sensibile; bisogna fare che il sensibile si spieghi, si dichiari, si ponga cioè nella sua verità. Ma chi è, in fondo, che pone il sensibile nella sua verità? Ebbene è lo spirito stesso. Lo spiri-

meglio questa maledetta faccenda dello hegelianismo, e a persuadersi che non con tanta facilità e disinvoltura si può giudicare di una filosofia come questa. Forse l'Hegel avrà sbagliato, forse non avrà conchiuso nulla, ma per dire ciò bisognerebbe certamente avere un pò di pazienza, e facendosi a seguir passo per passo il processo hegeliano, mostrare così come questo processo non mena a quello a cui l'Hegel con esso pretende di arrivare. Imperocchè il voler sentenziare alla impazzata, e il mettersi, per così dire, con due *revolver* nelle mani a tirar colpi in aria, credendo di ferire e di ridurre in cenere una persona che non si vede, questo, lo dirò con tutta franchezza, non mi pare che si addica affatto a chi vuol pigliare in sul serio i problemi della scienza.

to è quello che trasforma il sensibile, e trasformandolo lo riduce alla sua stessa forma. Ma lo spirito, riducendo il sensibile alla sua stessa forma, lo riduce a quella forma in cui consiste la verità stessa del sensibile: trasformandolo, adunque, lo invera, lo eleva alla sua verità. Ma perchè s'intenda bene tutto ciò, cominciamo a determinare la cosa un pò più distintamente.

Vediamo adunque in primo luogo come, nella posizione attuale, lo spirito si trova nel grado d'intendere sè stesso, e d' intendere sè stesso nella sua assoluta verità. E difatti qui lo spirito si è posto dinanzi a sè stesso come oggetto razionale; dappoichè si è posto come la identità della propria esistenza colla propria essenza. Egli qui non è più un fenomeno, non è più questa o quella forma della sua esistenza finita, ma è in vece la vera intimità di sè stesso fatta oggettiva dinanzi a sè stesso. Lo spirito *in sè* è assoluta identità con sè stesso, è assoluto accordo della sua internità e della sua esternità; in una parola, lo spirito in sè è assoluta unità di coscienza e di autocoscienza. Ebbene qui lo spirito è dinanzi a sè stesso appunto come questa unità: esso è come dire assolutamente illuminato in sè medesimo dinanzi a sè medesimo; esso, in somma, è assoluta luce, o come direbbe il Gioberti, è assoluta specchialità. Ora se qui lo spirito è luce e assoluta luce, e se d' altra parte tra questa luce e l'occhio dello spirito non si frappone più alcun velo di sorta, perchè non vi è più alcuna forma intermedia tra la essenza dello spirito e la esistenza del

medesimo, quale mai può esser la ragione per cui lo spirito non potrà intendere sè stesso? Forsechè con tanto sviluppo e con tanta critica di sè stesso, lo spirito ci abbia fatto il guadagno di perder gli occhi? Ora se qui dinanzi agli occhi dello spirito ci è la verità stessa dello spirito, perchè questi occhi non potranno vedere questa verità? Il Gioberti avea ragione di dire che la verità non si può apprendere che immediatamente; ed avea ragione nel senso che se tra la verità e lo spirito vi è qualche cosa di mezzo, la verità stessa è qualche cosa che resta sempre di là, e non è mai fatta per noi. Ma il torto del Gioberti è stato quello di aver voluto collocare tra l'occhio dello spirito e la verità un corpo come dire irremovibile, mentre la cosa non va così. Certamente, tra l' occhio dello spirito e la verità, fino a che non si arriva all'autocoscienza universale, vi si frappone davvero un corpo, ed è appunto il *corpo* proprio della coscienza e dell' autocoscienza. Ma quando poi si è arrivato a questa ultima forma, il corpo dove è più? Forse tutta l'attività spiegata dallo spirito non è stata appunto la rimozione di questo *corpo?* Il Gioberti poi ha anche torto allorquando afferma che, siccome la luce della verità colpisce direttamente l'occhio dello spirito, così questo, a similitudine dell'occhio sensibile, deve per necessità abbarbagliarsi, e quindi non può aver la forza di tener fisa la pupilla nello splendore di quella (1). E difatti quale è l'occhio che si abbarbaglia, e

(1) Il Gioberti ha riferita questa similitudine a Platone, ma questo è un altro errore, perchè Platone non ha mai detto ciò nel senso del Gio-

perchè si abbarbaglia? L'occhio che si abbarbaglia non è affatto l'occhio dello spirito, l'occhio dell'autocoscienza universale, perchè dinanzi a quest' occhio non ci è più la ragione dello abbarbagliamento. Lo abbarbagliamento non nasce, come credeva il Gioberti, dalla imperfezione dell' occhio, ma nasce in vece dalla imperfezione della luce; e ciò va detto tanto per la luce del mondo sensibile, quanto per la luce del mondo ideale. E per fermo, se nel mondo sensibile l' occhio si abbarbaglia, quando si fisa direttamente nella luce del sole, la ragione di ciò non riposa nel difetto dell'occhio; l' occhio anzi ha tutta la perfezione possibile. Ma l' occhio è fatto per vedere la luce, e la vera luce. Ora la luce così detta diretta, essendo pura e semplice luce, non è vera luce: la vera luce è l'unità della luce e della tenebra. Se quindi l' occhio nella luce diretta si abbarbaglia, ciò non dipende da difetto dell'occhio, perchè l'occhio non ha difetto, ma dipende dal difetto della luce. Quando la luce è catti-

berti. Citerò qui un luogo di Platone in giustificazione di quanto affermo. Platone adunque nel Sofista, facendo parlare tra gli altri un ospite eleatico e Teeteto, e spiegando la ragione per cui spesso il filosofo ed il sofista vanno confusi, dice così: « Hospes: Philosophum quidem tali quodam in loco et nunc et in posterum, si quaeremus, inveniemus, quamquam et hic non facile conspici potest. Sed alia ratione sophista, alia philosophus intuitum refugit oculorum. Theaetetus: Qua? Hos: Sophistam pono, quia in non entis tenebras aufugit, et diuturna consuetudine tenebris illis offunditur; idcirco summa difficultate discernitur. The: Sic est. Hos: Philosophus autem entis ipsius ideae ratiocinatione semper inhaerens, ob regionis illius splendorem haud facile cernitur. Nam *vulgarium animarum oculi divinitatis radios sustinere non possunt* (V. Trad. di M. Ficino).

va, quando non è la vera luce, cioè, l'unità della luce e della tenebra, si sa bene che l'occhio si abbarbaglia; e si deve abbarbagliare, perchè esso non può vedere senza il vero termine della visione, e questo vero termine della visione non è nè la pura luce, nè la pura tenebra, ma l'unità della luce è della tenebra, cioè, in una parola, è la luce (1). Questo che abbiamo detto della luce sensibile, dobbiamo anche dirlo della luce del mondo ideale. E per verità, se lo intelletto umano si abbarbaglia dinanzi alla luce dell'Idea, ciò non deriva dal perchè forse esso non sia fatto per vedere questa luce, ma deriva in vece dal perchè quella luce dinanzi a cui lo intelletto si abbarbaglia, non è la vera luce dell'Idea. L'Idea non è, come credeva il Gioberti, puro oggetto, puro ente, ma è l'unità dell'oggetto e del soggetto, dell'ente e dell'esistente (2). Quindi è che qualora si piglia per tutta la Idea un solo lato della medesima è troppo naturale che la non si possa intendere; ed allora si dice che è la troppa luce che abbarbaglia, e che non fa vedere. Ma perchè questa luce abbarbaglia? Questa luce abbarbaglia, perchè non è la vera luce dell'Idea: questa luce è pura oggettività, mentre la vera luce del-

(1) Da ciò si può intendere come anche l'occhio sensibile prova che la verità è l'unità dei contrarii.

(2) L'atto creativo del Gioberti, inteso come si ha da intendere, non già come lo ha inteso lo stesso Gioberti, e molto meno come lo intendono i giobertiani, non è altro in fondo che la stessa Idea pura dell'Hegel, colla differenza però che nell'Hegel l'Idea pura è tutta una scienza, è tutta la Logica, mentre nel Gioberti l'*atto creativo* è una parola. Ma ciò spero di mostrare un pò, forse con qualche evidenza, in un altro lavoro.

l'Idea è l'*accordo* dell'oggettività e della soggettività. Il Gioberti adunque avea da una parte ragione di dire, che l'Idea abbarbaglia, ma esso però non avea ragione, se non perchè la sua Idea non è la vera Idea: esso avea ragione appunto perchè avea torto. Questa unilateralità della Idea del Gioberti ha fatto sì che qualora il nostro filosofo si è accinto ad esporre il contenuto di essa (e questa esposizione appunto è la filosofia) non ha potuto far altro che ricorrere al contenuto stesso della coscienza, e così dall'altezza fantasmagorica del puro ontologismo è stato costretto a capitombolare nella bassa regione del psicologismo. Nè poteva avvenire diversamente; dappoichè quando il principio determinativo dell'Idea non è il pensiero stesso dell' Idea (e non può esser tale quando l' Idea è puro oggetto) deve per necessità entrare in mezzo un altro pensiero, il quale piglia il compito di fare questa determinazione. Ora si sa che tolto il pensiero dell'Idea, tolta la *ragione*, non ci resta che la semplice coscienza individuale. Così tutta la vecchia filosofia del Gioberti non è altro che la estrinsecazione del contenuto della sua stessa coscienza, mediante la quale quell'assoluta vacuità del suo Ente puro si va a poco a poco riempiendo, fino a divenire quella tale rappresentazione, non so se dire drammatica o comica dell' Ente che si veste, che si affaccia, che parla, che insegna, e che so io.

Ma torniamo a bomba. Da quanto abbiamo detto, adunque, a noi pare evidente che nella posizione attuale dello spirito non si possa affatto negare la pos-

sibilità della cognizione assoluta. Ma perchè ciò si vegga anche più chiaramente, facciamoci un pò a ventilare in iscorcio tutto quello che ci ha di realmente serio nella storia della filosofia contro la possibilità di siffatta cognizione. Ognuno intende che noi qui intendiamo parlare di Emmanuele Kant.

Ebbene Emmanuele Kant si fece a negare la conoscenza della verità dello spirito, e in generale della verità di tutte le cose, dappoichè, secondo lui, la verità non può essere *oggettiva* dinanzi allo spirito. La oggettività era per Kant, come è anche per noi, la condizione assoluta di ogni conoscenza. E poichè questa oggettività non si può avere, secondo lui, che soltanto pei fenomeni, e non già per l'*in sè* delle cose, così egli conchiuse che la vera conoscenza non è possibile.

In buona sostanza il Kant, dal suo punto di vista, avea ragione di dire così. E difatti il punto di vista di Kant era quello del semplice intelletto. Ora dinanzi all'intelletto non ci è, e non ci può essere altro che il semplice oggetto intelligibile, e non già l'oggetto razionale. Perchè l'oggetto razionale fosse *oggettivo* dinanzi allo spirito non basta la semplice dialettica unilaterale dell'intelletto, ma ci vuole la dialettica bilaterale della ragione; e dico bilaterale, perchè l'oggetto razionale, come abbiamo veduto, viene su non solo in forza della mediazione del pensiero, ma eziandio in forza della mediazione dell'oggetto stesso (1). Non fa

(1) Da ciò si può intendere come la ragione non è davvero tale, se non quando l'oggetto *ragiona* con lei. Certamente è dessa sempre quella che deve dir tutto, ed è a lei soltanto che bisogna fare appello in tutte le co-

dunque maraviglia che l'oggetto razionale non sia intelligibile per Kant, dappoichè la intelligibilità dell'oggetto razionale è il risultato della sua stessa mediazione, e questa mediazione è appunto quella che non vide Kant. Esprimerò la stessa cosa sotto altra forma per rendermi più chiaro. Kant dice: l'intelletto non può apprendere l'*in sè* delle cose, perchè questo *in sè* è superiore alla intuizione, e tutto ciò che non cade nella intuizione non è intelligibile ». Ma a quale intuizione è superiore l' *in sè* delle cose? Alla intuizione del semplice intelletto certamente che sì. Ma l'intelletto come semplice intelletto è forse il vero intelletto? L' intelletto come semplice intelletto non è ancora la verità di sè stesso, perchè se esso è intelletto, non sa però di essere intelletto. Il vero intelletto è il pensiero, quello intelletto, cioè, che è inti-

se; ma perchè la ragione ci dica la verità (e quindi sia vera ragione) fa di mestieri che *parli*, *comunichi*, *ragioni* in somma con quella; fa di mestieri, cioè, che si *consigli* colla verità stessa, anzi *discuta* un pò amichevolmente insieme colla medesima. Senza questa amichevole e come dire confidenziale *discussione* della ragione coll'oggetto, noi della verità assoluta delle cose non ne possiamo sapere affatto nulla. Con ciò io voglio dire che la ragione allora soltanto è vera ragione, quando quella mediazione o processo con cui essa intende l'oggetto non è altro che la mediazione o il processo stesso dell'oggetto. Intanto quale è poi, in ultima analisi, la mediazione o il processo proprio dell'oggetto? Ebbene questa mediazione o processo proprio dell'oggetto non è, e non può essere altro che la mediazione o il processo stesso della ragione. Ciò adunque vuol dire che la ragione allora soltanto è vera ragione, quando essa è ragione della ragione. E in effetti, ponendo mente a tutto quello che abbiamo detto, si può veder chiaro come per noi la ragione, quella forma, cioè, dello spirito che diciamo ragione, non è pura e semplice ragione, ma è ragione della ragione.

mo a sè stesso come tale nell'oggetto, che è presente a sè stesso nella sua verità. Ora l'*in sè* delle cose è forse superiore anche alla intuizione di questo secondo intelletto? Il fatto è che l'oggetto di questo intelletto è appunto l'*in sè* dello spirito, ed esso perciò potrebbe bene a ragione definirsi per lo intuito della essenza stessa dello spirito. Se adunque la ragione per cui Kant negò la conoscenza dello *in sè* delle cose era la mancanza della oggettività, e se questa mancanza ora non si verifica più dinanzi alla vera ed ultima forma dello spirito, egli è chiaro ad evidenza che tutta la stessa serietà e profondità della teorica kantiana non può avere alcun valore contro la nostra dottrina. Da tutto ciò si può raccogliere, che se Kant negò la conoscenza dell'oggetto razionale, se disse che quest'oggetto non può essere altro che la semplice conclusione di un sillogismo, e che però se ne può avere il concetto soltanto, e non mica la cognizione, tutto ciò non dipese da altro se non dal perchè Kant non si elevò al disopra dello intelletto, e non vide che dopo lo sviluppo della semplice coscienza vi ha un secondo grado il quale mena appunto alla vera oggettività, e quindi alla intuizione dell'oggetto razionale.

Ora da quanto ho detto io credo, che sia chiaro più della luce del giorno, che lo spirito può realmente intendere sè stesso; dappoichè la semplice nozione dello spirito, il semplice concetto di questa presenzialità assoluta in cui esso consiste, dirime assolutamente ogni qualsiasi difficoltà. Se la prima ed immediata esistenza dello spirito, in quanto tale, consiste

appunto nell'essere oggettivo dinanzi a sè stesso nella sua verità, io non so capire come si possa negare allo spirito la possibilità dell'assoluta conoscenza di sè stesso. Ovvero, dirò meglio, lo capisco, ed è perchè si parla dello spirito, ma non se ne ha neppure la semplice nozione.

Ma noi ora dobbiamo vedere come, potendo lo spirito comprendere sè stesso nella sua verità, per ciò stesso egli è nel grado di comprendere la verità di tutto. Incominciamo dal determinare che cosa significa che qui lo spirito può intender sè stesso nella sua verità. Dicendo così, adunque, noi non vogliamo affermare che qui lo spirito possa intendere sè stesso in quanto al suo contenuto. Questo contenuto, il quale costituisce la vita propria dello spirito, non si può intendere se non dopo che si è inteso tutto il contenuto della Idea pura, e tutto il contenuto della Natura.

Ma, se qui lo spirito non può intendere sè stesso in quanto al suo contennto, può intender però sè stesso in quanto alla sua forma; il che vuol dire, che se non può intendere la sua *sostanza,* nè la sostanza di qualsiasi cosa, può tuttavia intendere la propria *essenza,* e nella propria essenza la essenza stessa di tutte le cose. In altri termini, qui lo spirito può intendere l'Idea pura, la identità universale di tutte le cose, la essenza universale di tutto; in una parola, può intentendere l'*organismo interno* comune alla Natura ed allo Spirito. Quest'organismo interno comune alla Natura ed allo Spirito è appunto la forma stessa dello Spirito, cioè, l'unità dell'essenza e dell'esistenza, l'io=io,

l'assoluto accordo della interiorità e della esteriorità, l'equazione della identità e della differenza; in somma l'*assoluto processo*, l'*assoluta mediazione*. Per esprimere con parola più precisa questo processo o mediazione, noi lo diciamo eziandio *spiritualità;* e lo diciamo così, perchè esso ha la sua vera realtà soltanto nel regno dello spirito. Solo lo spirito è quel grado dello sviluppo dell'Idea, in cui questa esiste realmente come Idea. Nella Natura ci è certamente l'Idea, perchè la Natura è la stessa Idea fatta Natura, ma anche nella forma più alta della Natura l'Idea resta sempre nel momento della esteriorità, e non si eleva mai all'unità *esistente* dell'interiorità e dell'esteriorità. Quest'unità *esistente* dell'interiorità e dell'esteriorità è soltanto lo spirito (1).

Posto tutto ciò, egli è chiaro, che se qui lo spirito è nel grado d'intendere la propria forma, siccome questa forma è la forma stessa di tutte le cose, così esso è nel grado d'intendere tutte le cose, almeno in quanto alla loro forma. Ma che significa che lo spirito può intendere tutte le cose in quanto alla loro forma? Forma per noi, come è chiaro, non significa qualche cosa di accessorio e di estrinseco, ma in vece la parte più interna e recondita. Intendere adunque la

(1) L'ultima forma dello sviluppo della Natura è quella che si ha nel *processo del genere dell'animale*. Ebbene in questo processo la Natura non si eleva mai all'unità esistente dell'interno e dell'esterno. Ciò si verifica solo nell'ultimo momento, quando la Natura cessa di essere meramente Natura, e diventa Spirito. Quest'ultimo momento è la *morte naturale*, cioè la *negazione* completa della Natura, mediante la quale sulla stessa materia s'inaugura il regno della immaterialità e dello spirito.

forma universale delle cose significa intendere quello che vi ha di più latente nelle cose stesse. Ora quando lo spirito ha compreso tutta questa parte nascosta, e come dire misteriosa delle cose, perchè poi non potrà comprendere le cose stesse in tutta la loro sostanzialità? Se la sostanza delle cose non è, e non può essere altro se non la determinazione e la estrinsecazione più o meno perfetta della forma assoluta del tutto, non deve essere impossibile lo intendere questa loro sostanza, qualora la forma assoluta si sia ben compresa. Chi ha compreso il processo interno dell'Idea, oltre ad aver già afferrato in esso la parte più riposta di tutte le manifestazioni dell'Idea medesima, si è posto ancora, e con ciò stesso, nella condizione di comprendere la sostanza di queste manifestazioni, e quindi tutto il contenuto della Natura, e tutto il contenuto dello Spirito.

Ma voi qui, ci potrebbe dire taluno, non fate altro che ragionare sopra di un vostro presupposto, perchè il vostro ragionamento avrebbe valore solo quando fosse vera la ipotesi che la forma dello spirito è la forma stessa di tutte le cose, cioè, che la forma dello spirito è la forma assoluta del tutto. Ora questo non ci avete provato. — Ebbene si avverta, che qui bisogna distinguere due cose, cioè il contenuto di questa forma dello spirito, e che noi diciamo essere la forma stessa assoluta delle cose dal carattere proprio di questa forma medesima, quale è appunto quello di essere forma universale assoluta. Se si parla del contenuto di questa forma noi confessiamo di non averlo affatto

provato; dappoichè provare questo contenuto significa *pensarlo*, e pensare questo contenuto significa fare la Logica: ora noi qui non facciamo e non possiamo fare la Logica. Ma se poi si parla non del contenuto di questa forma, ma solo della sua immediata esistenza e del suo carattere, allora abbiamo il dritto di dire che non solo noi abbiamo provato la immediata esistenza ed il carattere di questa forma, ma l' abbiamo ancora provato in un modo che non è certamente l'ordinario. Il risultato finale di tutta quanta la teorica che abbiamo esposta, non è altro, in sostanza, che questa prova. E perchè ciò si vegga anche più chiaramente, mi sia permesso, prima di terminare, di trattenermi un momento sul valore della prova di cui si fa uso ordinariamente, onde così dal paragone valutare come si conviene tutta la forza della nostra prova.

Ebbene ordinariamente non si fa uso di altra prova, se non di quella di cui faceva uso la vecchia logica, cioè, o della deduzione, o della induzione. Queste due prove non differiscono, in fondo, che soltanto nel punto di partenza, perchè l' una parte dal principio propriamente detto per andare alla conseguenza, mentre l'altra parte dalla conseguenza per andare al principio; ma del resto esse procedono allo stesso modo, ed hanno perciò il medesimo valore. E difatti quando dalla conseguenza si va al principio, in questa prova la conseguenza fa da principio, e il principio fa da conseguenza; quindi è che si può dire in generale che tanto la deduzione, quanto la induzione

non fanno altro che tirare una conseguenza da un principio.

Ora innanzi tutto, stando ai principii della vecchia logica, è egli possibile tirare una conseguenza da un principio? è possibile la prova? Ognun sa che il principio fondamentale della vecchia logica è il principio di contraddizione. Ebbene questo principio, secondo i placiti della vecchia logica, importa che la verità non sia altro se non la pura semplicità, la pura schiettezza, la pura identità con sè stessa; in somma la pura ed assoluta esclusività. Così, per cagion d'esempio, il finito, secondo questo principio, è puramente finito, esclusivamente finito, non altro che mera e schietta finitezza. L'infinito similmente è soltanto infinito, puramente infinito, non altro che infinito; e così il contingente è puro contingente, il necessario puro necessario, l'effetto puro effetto, la causa pura causa, il movimento puro movimento, il riposo puro riposo, e così tutto. Per tal modo, secondo questo principio come è inteso dalla vecchia logica, ciascuna idea e ciascuna cosa è soltanto sè stessa, non è affatto *altro*, è puro atomo senza alcuna identità con qualsiasi altra cosa. Ora, posto questo principio, con qual dritto si può pretendere di tirare da una cosa un' altra? con qual dritto si può tirare la conseguenza dal principio, o il principio dalla conseguenza? Se il fondamento della vecchia logica è vero, il principio è principio, non altro che principio, e quindi esso non può affatto implicare la conseguenza, perchè implicare la conseguenza è essere, almeno in un certo modo, la stessa conse-

guenza; e intanto il principio non è affatto e in nessun modo la conseguenza. Lo stesso dicasi della conseguenza, perchè se la conseguenza è conseguenza, non altro che conseguenza, essa non può dire che soltanto sè stessa, e quindi non può menarci al principio. Da ciò s'intende che volendo stare al principio di contraddizione, io posso bene ammettere l'effetto e intanto ostinarmi a non ammettere la causa, ovvero ammettere la causa ed ostinarmi a non ammettere l'effetto, e così via via. Anzi dico di più: stando al principio di contraddizione, io debbo necessariamente negare ogni rapporto tra causa ed effetto, tra finito ed infinito, tra principio e conseguenza, e così via discorrendo; dappoichè dal momento che io metto una relazione tra le determinazioni opposte, queste issofatto cessano di essere quelle che il principio di contraddizione pretende che sieno. Se io dico: finito, dunque infinito, questo *dunque* importa che il finito non è puro finito, esclusivamente finito, ma che in vece il finito è in certo modo anche infinito. La relazione importa sempre una certa identità. Ora il principio di contraddizione, escludendo assolutamente ogni identità di una determinazione colla sua opposta, ed esigendo che ciascuna sia assolutamente identica a sè stessa, e soltanto a sè stessa, è la negazione assoluta di ogni relazione. E poichè la relazione è appunto la logica, così il principio della vecchia logica è la negazione assoluta della logica. Sembra strano, anzi impossibile; ma pure è vero. Quello che a me qui importa di notare si è che, stando al principio fondamentale della

vecchia logica, la prova non è possibile, dappoichè per provare bisogna *procedere*, e per *procedere* ci vuole la identità. Ora la identità è appunto quella che manca. Ma prescindiamo un pò da questa mostruosa illogicità della vecchia logica, e vediamo almeno se essa, qualora non avesse a fondamento il principio di contraddizione, potrebbe aver dritto a provare. L'esame di un semplice esempio sarà più che sufficiente. L'esempio sia questo: il contingente suppone il necessario, ma il contingente esiste; dunque esiste il necessario.

Ebbene io domando: che cosa è qui, secondo la vecchia logica, questo termine che diciamo contingente? Non altro, certamente, che un semplice *concetto*. Ora, se esso non è altro che semplice concetto, è chiaro che non contiene in sè stesso la *realtà* della cosa di cui è concetto. Il mio concetto del contingente, secondo la vecchia logica, non è, certo, la realtà stessa del contingente; nè può esserlo, dappoichè il pensiero su cui si fonda questa logica non è il pensiero oggettivo, quel pensiero, cioè, il quale *involve* la *esistenza* stessa della cosa (Spinoza), ma è il pensiero suggettivo e formale. Ora, se è così, con quanta logica si vuol conchiudere da un puro e semplice concetto suggettivo la realtà oggettiva di un ente qualsiasi? Dal perchè io penso il mio concetto del contingente, e pensando questo mio concetto trovo che esso implica anche il concetto del necessario, da ciò posso forse inferire la realtà stessa del necessario? Quello che posso inferirne si è che *nel mio pensiero* io trovo oltre al *concetto*

del contingente anche il *concetto* del necessario, e trovo che questi concetti si chiamano l'un l'altro. Ma che dico con ciò, e che cosa conchiudo? Il puro nulla. Da tutto ciò si può intendere che la prova della vecchia logica non è altro che la stessa prova geometrica. Posto nella definizione il concetto del triangolo, la gherminella geometrica consiste nel fare uscire da questo concetto tutte le proprietà del triangolo. Ma con ciò resta forse provato il triangolo? restan forse provate le sue proprietà? Non resta provato niente, il puro niente, e tutto quello che si è fatto non è stato altro che un semplice *schiarimento* di quello che si crede di aver provato (1). Colla vecchia logica adunque non si prova, e non si può provare affatto nulla; e ciò sia perchè il principio fondamentale di questa logica esclude assolutamente anche la semplice possibilità della prova, sia perchè, movendosi qnesta logica nel pensiero puramente formale, anche contraddicendo, come sempre contraddice, ai suoi canoni fondamentali, non può fare altro che semplicemente chiarire, esplicare, tagliuzzare, frantumare quello di cui vorrebbe dare la prova, ma senza però conchiuderne mai niente. La esigenza assoluta della prova è la identità

(1) Da tutto ciò si può intendere come la forma della conoscenza matematica non ha nessun valore veramente scientifico, e come tutta la sua evidenza e certezza non dipende da altro se non dal perchè essa non si propone di provar nulla, ma solo di cavar fuori da certi concetti tutto quello che essa stessa anticipatamente vi ha posto. Con ciò non voglio dire che la matematica non faccia bene quello che deve fare, servendosi di quella prova di cui si serve. Ma dico però che se questa prova è sufficiente per la matematica, non può affatto essere sufficiente per la filosofia.

del pensare e del pensato, dappoichè quando il pensare non è identico al pensato, quando il pensare, cioè, non contiene la esistenza stessa del pensato, e non già la sua semplice rappresentazione, non si può fare altro che un semplice giuoco di parole. Ma la identità del pensare e del pensato non ha luogo immediatamente nello spirito, perchè il pensiero immediato non è affatto corrispondente al proprio contenuto (1); essa in vece è il prodotto di tutta la critica della coscienza, e si verifica solo nell' autocoscienza universale. Laonde da questo lato si può dire, che tutta la nostra teorica non è altro, se non la immedesimazione del pensare e del pensato, la produzione, cioè, di quella identità che è il fondamento assoluto della prova.

Posto tutto ciò, egli è chiaro che se noi davvero, mediante la critica della coscienza, ci siamo elevati alla identità del pensare e del pensato, e se l'*elemento* di quel pensare a cui noi ci siamo elevati è appunto quella forma che abbiamo detta *spiritualità*, con ciò noi non solo abbiamo provata questa forma, ma l'abbiamo provata per modo da non metterci nulla del nostro; il che vuol dire che l'abbiamo provata assolutamente, o in altri termini, vuol dire che questa forma ha essa medesima provato sè stessa.

(1) Il lato profondo del cartesianesimo è l'aver posta la identità del pensare e del pensato come principio fondamentale della filosofia. Il suo difetto poi è di non aver visto che questa identità non è immediata, ma il prodotto della dialettica della coscienza. Il *cogito, ergo sum* è davvero il fondamento dell'assoluta certezza, ma esso però non si ha, e non si può avere se non nell' ultima forma dello spirito.

Ma dov'è poi, si potrebbe domandare, la prova del carattere di questa forma? come, cioè, sappiamo noi che questa forma è l'identità universale della natura e dello spirito? Ebbene si avverta che questa forma, secondochè ora si trova dinanzi allo spirito, non è altro che *pura forma:* essa è il *puro elemento* dell'autocoscienza universale. Dippiù si avverta che questa pura forma è tale da non poter fare da *materia* o *contenuto* che dicasi ad una forma più alta, perchè lo spirito arrivato a questa forma non può affatto andare più oltre. La ragione di ciò si è che questa forma è la essenza stessa dello spirito, ed è quella che costituisce proprio la nozione più elementare, più fondamentale, e quindi più astratta dello spirito stesso. Ora se questa forma è pura forma, e se lo spirito arrivato a questa forma non può andare più oltre, che cosa importa tutto ciò? Tutto ciò importa che questa forma, in quanto è *pura forma*, non può abbracciar nulla che sia proprio ed esclusivo contenuto o della natura o dello spirito, ed in quanto è *ultima forma* non può non essere essa medesima contenuto a sè medesima. Ma una forma che non contiene nulla di tutto ciò che riguarda la natura, ovvero lo spirito, e che nello stesso tempo ha un contenuto, non significa e non può significare altro, se non che essa è il *contenuto puro ed universale*, quel contenuto, cioè, che senza essere nessun contenuto determinato, è tuttavia il primo e fondamentale contenuto di ogni contenuto determinato. Ora questo contenuto puro ed universale è appunto la identità della natura e dello spirito, e questa identità non con-

siste in altro se non nell'accordo della *essenza* e dell'*esistenza*, dell'infinito e del finito, dell'oggetto e del soggetto, ecc. Vincenzo Gioberti, parlando di questo accordo (*relazione*) del soggetto e dell'oggetto accusa i Tedeschi di avere in esso *stranamente* riposto l'assoluto. Ma chi sente la forza di tutto quello che noi abbiamo detto finora può ben vedere che quest'accusa di stranezza non significa e non può significare altro se non che il Gioberti (dirò la cosa com'è, e *a cui non piace mi rincari il fitto*) non sapeva che cosa si fosse quel maledetto *accordo*, quella maledetta *relazione* di soggetto e d'oggetto di cui parlavano i Tedeschi. Chi sa ed intende bene questa relazione non può non vedere come essa realmente è l'assoluto. Non è, di certo, l'assoluto come *assolutamente assolutato*, mi si passi la espressione, non è, voglio dire, l'assoluto come unità *concreta* di natura e spirito, ma è almeno l'assoluto come puro ed astratto assoluto, come unità astratta di natura e spirito, o in altri termini, come quell'assoluto che forma il *puro elemento* del pensare, e in cui consiste la *rettitudine* e quindi il *criterio universale* del pensare medesimo. E qui pria di terminare davvero mi sia permesso di fare un'ultima considerazione.

Emmanuele Kant fa la distinzione di un duplice criterio della verità, cioè, di un criterio universale *formale*, e di un criterio universale *materiale*. Fatta questa distinzione, egli riconosce la possibilità e la realtà del primo criterio, ma si fa a negare però la possibilità del secondo. Citerò qui un luogo in cui

Kant esprime questa sua dottrina con una precisione e nitidezza impareggiabile. Kant adunque dice così: « Pour repondre à cette importante question (alla questione: vi ha un criterio universale della verità?), il faut commencer par distinguer ce qui appartient à la matière de la connaissance et se rapporte à l'objet, de ce qui regarde la simple *forme* comme condition sans laquelle une connaissance en général serait impossible. Le point de vue *objectif* ou *materiel étant* ainsi distingué du point de vue *subjectif* ou *formel,* la question précédente revient aux deux suivantes:

1.° J a-t-il un critérium général matériel?

2.° J a-t-il un critérium général formel?

Un critérium général matériel de la vérité n'est pas possible; il est même contradictoire; car en tant que critérium *général* valable pour tous les objets, il devrait être absolument étranger, indifferent à toute diversité des objets, et servir néanmoins, comme critérium, à les distinguer, afin de pouvoir décider si une connaissance s'accorde précisément avec l'objet déterminé auquel elle est rapportée, et non avec tout autre dont il n'est pas question. C'est dans cet accord d'une connaissance avec l'objet déterminé auquel elle se rapporte, que doit consister la vérité matérielle; car une connaissance qui est vraie par rapport à un seul objet, peut être fausse par rapport à d'autres objets. Il est donc absurde d'exiger un critérium général, et cependant matériel, de la vérité, qui doive en même temps servir en faisant abstraction et en ne faisant pas abstraction de toute connaissance des

objets (1) ». Da questo luogo citato si può vedere facilmente come Emmanuele Kant non trova possibile un criterio universale *materiale* perchè egli non sa concepire un contenuto puro ed universale e che quindi fosse la forma universale di ogni contenuto particolare e determinato. Tutto ciò deriva dal perchè nella dottrina di Kant non vi ha conoscenza oggettiva fuori dell'esperienza, e quindi non vi ha altro reale conoscibile se non quello che può cadere nella sfera della intuizione (*l'intuition est la seule representation qui ait immédiatement un objet.* Tutto ciò nella dottrina di Kant e dal punto di vista della dottrina di Kant è assolutamente incontrastabile, dappoichè Kant, come ho notato altra volta, non s'innalza al disopra della semplice coscienza, e colla semplice coscienza non si arriva e non si può arrivare alla posizione dell'obbietto puro ed universale del pensiero, nel quale appunto si trova il criterio assoluto della verità (2). Per

(1) Logique; Introduction, p. 69-70 (trad. del Tissot 2.ª ediz. fran.). Vedi ancora Critique de la Raison pure, Logique trascendentale, Introduction, p. 101, (trad. dello stesso Tissot, 3.ª ediz. fran.).

(2) Ciò va detto della filosofia kantiana in quanto è considerata immediatamente, dappoichè se questa filosofia si considera nel suo vero valore e, come dire, nella sua vera potenza, bisogna allora riconoscere che il merito di essa è appunto la *possibilità* del criterio universale ed oggettivo della verità. E per fermo, la unità sintetica originaria di Kant non è altro che questo criterio, e l'unico difetto della dottrina kantiana è quello di non avere oggettivata questa unità dinanzi allo spirito. Kant si è servito dell'unità sintetica origiuaria per ispiegare la conoscenza, ma non ha poi veduto come questa può arrivare ed arriva in effetti ad un punto in cui si oggettiva dinanzi a sè stessa come quella medesima *unità* che essa è in sè. La ragione di tutto ciò si è che Kant, arrivato all'intelletto non

arrivare all'obbietto puro ed universale, per arrivare alla *materia pura* della conoscenza si richiede tutto lo sviluppo critico dell'autocoscienza, perchè solo mediante questo sviluppo lo spirito arriva ad oggettivarsi dinanzi a sè stesso nella sua vera ed assoluta forma, la quale appunto è quella in cui consiste la *materia pura* della conoscenza, e quindi il criterio universale oggettivo della verità. Questa *materia pura* della conoscenza, questo criterio universale oggettivo della verità è quello che rende possibile una nuova Logica, cioè, una Logica oggettiva ed assoluta, una Logica che sia nello stesso tempo Logica e Metafisica, e quindi una nuova speculazione, una nuova Filosofia.

passò oltre, e non vide come questo, *realizzandosi* successivamente, perviene alla fine alla posizione della *materia pura* della conoscenza, in cui appunto consiste il criterio universale ed oggettivo della verità.

RIEPILOGO

—

Prima di cominciare la esposizione che abbiamo fatta della *Critica della coscienza*, noi abbiamo trovato che lo spirito, nella sua immediata posizione nella medesima, è assolutamente alienato da sè stesso nell'oggetto, stante che questo dinanzi a lui non presenta affatto quella forma in cui esso consiste come coscienza. Abbiamo fissata questa posizione, ed abbiamo detto: qui l'io è io — io.

Intanto, mettendo mano alla nostra esposizione, e cominciando a seguire la critica propria della coscienza, abbiamo veduto come essa si eleva, mediante un determinato processo, ad una seconda forma, e come, in questa forma, lo spirito comincia, in certo modo, a riflettersi in sè medesimo. E così, seguendo sempre la critica propria della coscienza, siamo arrivati ad un punto in cui essa è presente a sè stessa nell'oggetto, perchè vede nell'oggetto la propria for-

ma. Allora abbiamo detto: qui, dunque, la coscienza è identica a sè medesima, e quindi l'io, qui, è io=io.

Pervenuti a questa posizione, abbiamo visto che appunto perchè si era prodotta la identità della coscienza con sè medesima, la coscienza stessa si era risoluta, e che per ciò ci trovavamo in un secondo grado dello sviluppo fenomenologico dello spirito.

Ma, esaminando un pò meglio la cosa, abbiamo trovato che in questo secondo grado, comechè sotto di un'altra forma, continua però lo stesso carattere del primo grado, cioè, la opposizione tra oggetto e soggetto, e che per questa ragione, la vera risoluzione della coscienza non ancora si era verificata.

Impertanto da questa stessa incompiuta risoluzione della coscienza noi abbiamo veduto pigliare origine un altro processo critico della medesima, e facendoci a seguire celeramente questo processo, siamo alla fine pervenuti ad un punto, in cui lo spirito è assoluta riflessione di sè medesimo in sè medesimo, assoluta identità di sè stesso con sè stesso, e così abbiamo potuto conchiudere: dunque, *qui*, la cognizione assoluta è realmente possibile.

Per verità, anche prescindendo da ogni teorica, qualora il nostro problema si esamina senza pregiudizii, e senza presupposti contraddittorii, la sua soluzione non può esser diversa da quella che noi abbiamo ottenuta dalla critica della stessa coscienza. Imperocchè il fatto irrecusabile di questa profonda e inestinguibile aspirazione dello spirito umano alla verità assoluta è senza dubbio qualcosa d'imponente,

anzi di decisivo per chi lo considera davvero con serietà. Il nostro Alighieri, in un momento di profondo intuito, considerandolo appunto così, non potette non dire:

Io veggo ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto se 'l *Ver* non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha, e giunger *puollo;*
Se non, ciascun disio sarebbe *frustra.*

E in effetti che cosa mai vorrebbe dire questa sete dello spirito umano, questo anelito della umanità? Sarebbe forse una pazzia? Ma chi è, per Dio! quell'*uomo* che può dire all'*umanità:* tu sei pazza? E chi anzi è colui che può non andar superbo di esser detto pazzo, qualora la sua pazzia è la pazzia dell'*umanità?*

FINE.



23FE71

ERRORI	CORREZIONI
Pag. 5, v. 10 — defilato	difilato
» 15 » 14 — sentenza	sentenze
» 24 » 14 — scettecismo	scetticismo
» 27 — nò (ripetuto a pag. 117,123,128,129)	no
» 29 » 3 — sovarazionalismo	sovrarazionalismo
» 39 » 8 — cilvità	civiltà
» 41 » 18 — la verità	le verità
» 64 » 6 — antecipatamente	anticipatamente
» 72 » 2 — intnitnito	intnito
» 77 » 8 — possibie	possibile
» 103 » 8 — conoscenra	conoscenza
» 105 nota — *unione* del senso e dall'intelletto	*unione* del senso e dell'intelletto
» 136 » 19 — fugace è fenomenica	fugace e fenomenica
» 178 nota — chiaccherato	chiacchierato
» 187 » 22 — È si avverta	E si avverta
» 187 » 30 — contradditoria	contraddittoria
» 188 » 6 — se medesimo	sè medesimo
» 200 » 6 — colle propria essenza	colla propria essenza
» 207 » 10 — da prova	dà prova
» 184 nota — medesimezza, è in quanto tale	medesimezza, e in quanto tale
» 220 » 9 — è intelligibile, è assolutamente intelligibile	è intelligibile, e assolutamente intelligibile


23 FE 71

SOLUZIONE

DEL

PROBLEMA FONDAMENTALE

DELLA

FILOSOFIA

PER

SEBASTIANO MATURI

NAPOLI
STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1869

Prezzo del presente volume: **Lire 4.**

Vendibile in casa dell'autore, Strada Corsea N. 65, 3.° piano, e presso Antonio Morano, Toledo, Largo della Carità, N. 103.









